

القول على الفرق

حول

أهمّات المباحث الأصولية والفقهية والنطقية والفلسفية

للمؤلف

محمد باقر الفاضلي البهبهاني

الطبعة الأولى: ١٣٨٤ هـ (قمر المقدسة)



مكتبة هُمَنْ قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
(الإمام الصادق ر.ع)

moamenquraish.blogspot.com



القواعد والفروق

حول امهات المباحث

الاصولية و الفقهية و المنطقية و الفلسفية.

المؤلف: محمد باقر الفاضلى البهسودى

الحوزة العلمية قم المقدسة

اسم الكتاب :	القواعد و الفروق
المؤلف :	محمد باقر الفاضلى البهسودى
الطبعه وتاريخ النشر :	الاولى - ربيع المولود ١٤٢٤ هـ . ق . ١٣٨٢ هـ . ش .
الكميّه :	١٠٠٠ نسخه
الناشر :	دار التفسير
تنظيم الحروف الكمبيوترية :	عليرضا العارفى
السعر :	٢٥٠٠ تومان
المطبعه :	شريعت
شابك :	٩٦٤-٧٨٦٦-٢٣-٢

قم - شارع المعلم - تلفون : ٧٧٤٤٢١٢

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ط

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء

المرسلين محمد وآله الطاهرين، اللعن الدائم على أعدائهم، يوم الدين
وبعد: فقد لاحظت مقداراً من كتاب القواعد والفروق

الذي ألفه العلامة الحجة قرّة عيني العزيز الشيخ محمد باقر الفاضلي ^{حفظه الله}

فوجده نافعا للمحصلين، الفضلاء، لله درّه اجرة، فليشكر الله على

ما اعطاه من الاستعداد والمقدرة العلمية، ويسأل الله تعالى

ان يمدّه في عمره ويزيد في توفيقاته، يجعله علماً من الاعلام وقدره للفضل

والعلماء والله هو الموفق والمعين

قريباً إلى قلوبنا
فان شاء الله



١٣٨٢/٢/٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خاتم النبيين
محمد صلى الله عليه و آله الطاهرين

مقدمة المؤلف

اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الغنى محمد باقر بن المرحوم
حجة الاسلام الحاج ناظر حسين الفاضلى الكوه بيرونى (ره) هذا بعض ما
استفدته فى خلال تحصيلى فى الحوزات العلمية «النجف الاشرف، كابل،
مشهد المقدس و قم المقدسة» من كلمات الاعلام و التقطته من كتب
القيمة للاعظم الخرايت فى هذه الفنون او سنع فى بالى الفاطر و سمّيته
بالقواعد و الفروق لما فيه من القواعد و النكات و الاشارات و الفروق
(بين العناوين و الاصطلاحات) التى لا يغنى عنها كلّ من المبتدى و
المنتهى فالمرجو من اهل الفضل و الفضيلة ان ينظروا اليها بعين العطف و
الانصاف لا بعين الرد و الاعتساف. و ان كان فيها نقص او زلل فذلك من
قلة البضاعة و قصور الباع للمؤلف فنرجو من الله تعالى ان يوفقنا بالعلم و
العمل و ان يجعل خواتم امورنا خيرا انه نعم المولى و نعم النصير و ما
توفيقى الا بالله عليه توكلت و اليه انيب.



القواعد والفروق

حول المباحث الاصولية



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء و
المرسلين محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين.

فضيلة العلم

وان كان فضيلة العلم امرأ ضرورياً، بديها يدرك كل عاقل غير انا
نذكر على سبيل التبرك والتيمّن من الكتاب والسنة ما ورد فيها
اما الكتاب فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه:
الاول قوله تعالى: (و يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين
أوتوا العلم درجات) (١)

الثانى: (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) (٢)
الثالث: (اقرأ و ربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم
يعلم) (٣)

واما السنة فهي كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما عن الباقر (ع) قال: «تعلّموا العلم فإنّ تعلّمه حسنة و طلبه عبادة و مذاكرته تسبيح و البحث عنه جهاد، و تعلّمه صدقه و بذله لاهله قربة و العلم ثمار الجنة و انس في الوحشة و صاحب في الغربة و رفيق في الخلوة و دليل على السّراء و عون على الضّرّاء و دين عند الاخلاء و سلاح عند الاعداء يرفع الله به قوماً فيجعلهم في الخير سادة و للناس ائمة يقتدى بفعالهم و يقتضى آثارهم و يصلى عليهم كل رطب و يابس و حيتان البحر و هوامه و سباع البر و انعامه^(١)»

و عن علي (عليه السلام) قال: اقل الناس قيمة اقلهم علماً، و قيمة كل امرئ ما يحسنه.^(٢)

و عن الصادق (عليه السلام) قال: اجودكم بعدى رجل علم علماً فنشره يبعث يوم القيامة امة واحدة.^(٣)

قال ابن سينا: اَلْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ اَشْبَارٍ مِّنْ دَخَلَ فِي الشَّيْبَرِ الْأَوَّلِ تَكَبَّرَ وَمَنْ دَخَلَ فِي الشَّيْبَرِ الثَّانِي تَوَاضَعَ وَمَنْ دَخَلَ فِي الشَّيْبَرِ الثَّالِثِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ شَيْئاً.

١ - بحار الانوار ج ٧٥ ص: ١٨٩

٢ - مستدرک الوسائل ج ١١ ص: ١٧٥

٣ - دائرة المتعارف الشيعة العامة

المراد من العلم

العلم مصدر علم، يعلم بمعنى اليقين الذى لا يدخله الاحتمال و كثيرا ما يطلق على الاعتقاد الراجح سوا كان يقيناً او ظناً و يجىء بمعنى المعرفة كما جاءت بمعناه لا شترا كهما لكون كل منهما مسبوقاً بالجهل و اذا كان العلم بمعنى اليقين تعدى الى المفعولين و اذا كان بمعنى المعرفة تعدى الى واحد و استعمال العلم بمعنى المعلوم شائع و واقع فى الاحاديث كقوله (ص): تعلّموا العلم اى المعلوم و المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك و سائر المعانى اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور فالعلم لادراك الكلى او المركب، و المعرفة لادراك الجزئى أو البسيط. العلم المطلق عندهم اى سوا كان حضوريا او حصولياً مطلق صورة الحاضرة عند المدرك سوا كانت نفس المعلوم كما فى الحضورى او غيره و لو بالاعتبار كما فى الحصولى.

العلم الذى هو مقسم التصور و التصديق، العلم الفكرى دون الشهودى الحضورى الذى هو عين المعلوم الخارجى لاصورته و نقشه كعلم المجرد بذاته او بمعلوله، و كعلم الحق تعالى بمعلوماته التى هى شئونه و اطواره و اظلاله و آياته.

و لاجل اختلاف العلماء فى مقولة العلم ذكروا للعلم تعريفاتاً شتاً و المشهور انه من مقولة كيف و عرفوه: (الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.) الصورة بمعنى حقيقة كل شيء. لا الصورة بمعناها

١٠.....القواعد و الفروق

الشكل الهندسى لأن المعقولات المفارقة و الحقائق العلمية المرسلّة المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال.

و قال بعض انه من مقولة الاضافة، كالفخر الرازى (صرّح فى شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الاشارات فى البحث عن الادراك بان العلم عرض من مقولة الاضافة) و عرفوا العلم بانه: (حصول صورة الشئى فى العقل).

و قال فخر الرازى فى كتابه المطالب العالية: العلم و الادراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة. و ذكر انه قول قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء و المتكلمين و هو المختار عندنا و هو الحق.

و ذهب جماعة الى انه من مقولة الانفعال (كالخواجه نصير الدين الطوسى فى شرح (رسالة) مسئلة العلم ص ٢٠) و عرفوا العلم بانه: (قبول النفس تلك الصورة)

مقولة العلم

كما ذكرنا اختلف العلماء فى مقولة العلم بانه من مقولة الكيف (الكيف هو عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته. فيخرج با العرض الواجب لذاته و الجوهر و بقيد (عدم قبول القسمة) الكمّ و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية و يدخل بقيد (لذاته) ما يعرضه قسمة او نسبة بالعرض. او من مقولة الاضافة (الاضافة هيئة حاصلة من نسبة

تقسيم مطلق العلم ١١

الشيئي الى شيئي آخر منسوب الى الشيء الاول المنسوب اليه كهيئة
الاضافة التي فى الاخ، فانّ فيها نسبة الاخ بالاخوة الى اخيه المنسوب
الى هذا الأخ المنسوب اليه بالاخوة.

او من مقولة الانفعال: الانفعال هو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر
مادام يتأثر. كالهيئة الحاصلة من تسخن المتسخن مادام يتسخن

تقسيم مطلق العلم

انّ حصول المعلوم للعالم إمّا بماهيته او بوجوده

والاول هو العلم الحصولي،

والثانى هو العلم الحضورى. وبعبارة أخرى أنّ لنا علماً بالامور
الخارجة عنّا فى الجملة، بمعنى أنّها تحصل لنا و تحضر عندنا بما هيّاتها،
لا بوجوداتها الخارجية التى تترتب عليها الاثار فهذا قسم من العلم، يسمى
علماً حصولياً و من العلم: علمنا بذواتنا أنّما هو بحضورها لنا بوجودها
الخارجى الذى هو ملاك الشخصية و تترتب الاثار و يسمّى العلم
الحضورى.

تعريف العلم الحصولى و الحضورى:

ان الحصولى: هو حضور صورة المعلوم لدى العالم
والحضورى: هو حضور نفس المعلوم لدى العالم. كعلم الله تعالى
بنفسه و بمخلوقاته و كعلم النفس بذاتها و بصفاتھا القائمة بذاتها و
بافعالھا.

الفرق بين العلم الحصولى و الحضورى

- ١ - ان الحصولى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم و
الحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.
- ٢ - ان المعلوم با العلم الحصولى و جوده العلمى غير وجوده
العينى (لان الصورة غير ذى الصورة) و ان المعلوم با العلم الحضورى و
جوده العلمى عين وجوده العينى.
- ٣ - ان الحصولى هو الذى ينقسم الى التصور و التصديق و
الحضورى لا ينقسم الى التصور و التصديق.

الفرق بين العلم و العلم

المراد من العلم هو القطع و الجزم و العلمى هو الظن الخاص الذى قام على حجته الدليل كخبر الواحد و الظواهر

الفرق بين العلم التفصيلى و الاجمالى

اذا كان متعلق العلم معيناً من حيث الموضوع او الحكم يسمى العلم تفصيلاً و الا يكون مجملًا.

اقسام القطع

ينقسم القطع اولاً الى الموضوعى و الطبقى لان القطع قد يكون طريقاً للحكم و قد يكون مأخوذاً فى موضوع الحكم و الاول يسمى بالقطع الطبقى و الثانى بالموضوعى و اما الموضوعى على اربعة اقسام لان اخذ القطع فى الموضوع اما من جهة الصفة (لان القطع صفة من او صاف النفس) و اما من جهة الطريقية و الكاشفية عن الواقع و على كلا التقديرين اما ان يكون تمام الموضوع او جزئه فتصير الاقسام اربعة:

١ - قطع الموضوعى الوصفى تمام الموضوع (يكون الحكم دائراً

مدار القطع سوا كان مطابقاً للواقع او مخالفه)

٢ - قطع الموضوعى الوصفى جزء الموضوع (يكون الحكم دائراً مدار خصوص القطع المطابق للواقع)

٣ - قطع الموضوعى الطريقي تمام الموضوع (بان يكون القطع تمام الموضوع للحكم سوا كان مطابقاً للواقع او مخالفاً له) وهذا القسم الثالث مجرد فرض لا واقعية له كما فى مصباح الاصول وهذا نص عبارته: و اما القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقية فلا يمكن اخذه تمام الموضوع، اذ معنى كونه تمام الموضوع انه لادخل للواقع فى الحكم اصلاً، بل الحكم مترتب على نفس القطع و لو كان مخالفاً للواقع و معنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية ان للواقع دخلاً فى الحكم فيكون الجمع بين اخذه فى الموضوع بنحو الطريقية و كونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتناقضين.

٤ - قطع الموضوعى الطريقي جزء الموضوع (الحكم مترتب على القطع مع كونه مطابقاً للواقع) فاقسام القطع اربعة مع حذف القسم الثالث و ضميمة القطع الطريقي المحض.

الفرق بين القطع الطريقي و الموضوعى

الفرق بينهما من وجوه ثلاثة: الاول ان الطريقي لا يقع وسطاً و لا يسمى حجة الا مجازاً من باب ذكر السبب و ارادة المسبب و الموضوعى يقع وسطاً و لا يسمى حجة الا مسامحة.

الثانى: ان القطع الطريقي حجة (الحجة بمعنى اللغوى اى صحة

الاحتجاج و وجوب المتابعة) مطلقا لا فرق بين افراده و اسبابه و ازمائه لان حجيته كطريقيته غير قابلة لتعلق الجعل نفياً و اثباتا بخلاف القطع الموضوعى حيث تكون حجّيته تابعةً لدلالة الدليل على اعتباره سعةً و ضيقاً.

الثالث: ان الامارات الشرعية و الاصول العملية (الاصول المحرزة كالا ستصحاب مثلاً) تقوم مقام القطع الطريقى بخلاف القطع الموضوعى فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع قامت الامارات و الاصول مقامه كالقطع الموضوعى الطريقى و اّلا فلا كالقطع الموضوعى الوصفى بكلا قسميه.

المراد من حجية القطع

الحجة فى اللغة: البرهان^(١) و قيل الحجة الدلالة المبينة للمحجة اى المقصد المستقيم^(٢) وقال الأزهري: الحجة الوجه الذى يكون به الظفر عند الخصومة. و قيل الحجة فى اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب^(٣) و قال المحقق المظفر (قَدِّسُ): الحجة لغة: كل شى يصلح ان يحتج به على الغير.

١ - لسان العرب ج ٣ ص ٥٣

٢ - معجم مفردات الفاظ القرآن للراغب الاصفهاني

٣ - الحاشية لملا عبد الله

و اما الحجة با صطلاح المنطقى هو المعلوم التصديقى الموصل الى المجهول التصديقى كقولنا العالم متغير و كل متغير حادث الموصل الى قولنا فالعالم حادث. و ان شئت فعبر: هى الوسط الذى يحتج به على ثبوت الاكبر للا صغر كالتغير الذى يحتج به على اثبات الحدوث للعالم.

و لا يصحّ اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع اذ لا يصح ان يقع وسطاً فى القياس فلا يقال: هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر او يجب الاجتناب عنه. لان الكبرى كاذبة لان بعض معلوم الخمرية ليس بخمر و وجوب الاجتناب مترتب على الخمر لا على معلوم الخمرية

و اما الحجة عند الاصولى عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق و الامارات التى تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون ان يكون بينها و بين المتعلقات علة ثبوتية بوجه من الوجوه، او يقال: هى وسط الذى يوجب العلم بثبوت الحكم لمتعلقه.

و لا يصحّ اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع ايضاً لان الحجة عند المنطقى ما يكون سبباً للقطع بالحكم على متعلقه، فلا يطلق على نفس القطع و ثانيا ان القطع لا يقع وسطا لاثبات الحكم مطلقا لا الواقعى و لا الظاهرى لان القطع طريق محض من دون ان يكون قيد للموضوع فلا يكون وسطا للحكم الواقعى و اما الحكم الظاهرى فموضوعه الشك و فى مورد القطع ينتفى بانتفاء موضوعه. هذا فى قطع الطريقي و اما القطع الموضوعى فيقع وسطا و لايسمى حجة عند الشيخ الاعظم الانصارى (مؤيد) كما صرح فى فرائد الاصول: و اما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان

حجية القطع قابلة للجعل ام لا؟ ١٧

يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: ان الشيء المعلوم، بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه وان لم يطلق عليه الحجة، اذا المراد بالحجة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت احكام متعلقه شرعا لا لحكم آخر.

واما عند الشيخ النائيني (قده) يقع وسطا ويسمى حجة حقيقة كما ذكر في فوائد الاصول

واما الحجة عند العرف بمعنى وجوب العمل اى المنجزية عند الاصابة والمعدرية عند الخطاء وعبارة اخرى الحجة ما يحتج به المولى على العبد وما يصح الاحتجاج به للعبد على المولى وهذا المعنى يرجع الى معنى اللغوى وبهذا معنى صحّ اطلاق الحجة على كل من القطع والامارات الظنية المعتمدة على حدّ سواء.

حجية القطع قابلة للجعل ام لا؟

حجية القطع بمعنى المنجزية والمعدرية (وجوب العمل على طبقه) فالاقوال فيه ثلاثة: الاول: ان حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء ابقاءً للنوع وحفظاً للنظام فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين وهذا لبناء قد امضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه

الثاني: ان حجيته بحكم العقل والزامه

الثالث: ان حجيته من لوازمه العقلية كما اختار صاحب الكفاية وايده السيدنا الخوئي (قده) واجاب عن الاول بان حجية القطع ولزوم

الحركة على طبقه كانت ثابتة فى زمان لم يكن فيه آلا بشر واحد فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم و لم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه. و اجاب عن الثانى بان العقل شأنه الادراك ليس آلا و اما الالزام و البعث التشريعى فهو من وظائف المولى فالحجبة بهذا المعنى للقطع من لوازمه الذاتية و لو كان مخالفا للواقع و لا تكون بجعل جاعل سواء كان الجاعل هو الشرع او العقل او بناء من العقلاء لتكون الحجبة من الامور المجعولة او من القضايا المشهورة.

فلا تقبل الجعل اثباتا لان لازم الماهية لا ينفك عنها بل ثبوته لها ضرورى و تحصيل للحاصل و لانفيا لان سلب اللازم عن الماهية محال بل مستلزم للتناقض.

العلم الاجمالى كعلم التفصيلى فما التجزأ ام لا؟

بعد ما ثبت حجية العلم التفصيلى ذاتاً و كونه علّة تامة لتجزؤ الواقع عقلاً فهل العلم الاجمالى كذلك او لا؟

ربما نسب الى المحقق الخونسارى و المحقق القمى (طاب ثراهما) المنع و انه بحكم الشك البدوى فيجرى فى موردہ الاصول المرخصة اذ الواقع لم ينكشف تمام الانكشاف و مرتبة الحكم الظاهرى اعنى الشك محفوظ فى كل واحد من الطرفين فيشملهما اطلاقات ادلة الاصول و ظاهر الكفاية فى مبحث القطع انه منجز بنحو الاقتضاء لا العلية

العلم الاجمالى كعلم التفصيلى فى التنجز ام لا؟..... ١٩

التامة للشارع الترخيص فى بعض الاطراف او جميعها و لكن بدون تحقق الترخيص يتنجز الواقع قهراً

و يظهر من بعض كلمات الشيخ الانصارى (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) انه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية علة تامة و بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء فتجب الموافقة ألاً ان يرد الترخيص فى بعض الاطراف فيجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع.

لآية ١.. العظمى البروجردى (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) فى هذا المقام تفصيل بين العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى اعنى البعث او الزجر الفعلى الحتمى من ناحية المولى، و بين العلم بالحجة الاجمالية، فالاول كالعلم التفصيلى علة تامة للتنجز و لا مجال للترخيص لا فى جميع اطرافه و لا فى البعض فانه مناقضة صريحة و اما فى الحجج الاجمالية غير العلم فيمكن ان يرخص فى بعض الاطراف بل فى الجميع ايضا فيكشف عن رفع اليد عن اطلاق الدليل الاول مثلاً اذا فرض العلم الوجدانى الحتمى اجمالاً بحرمة احد الشيئين بالفعل و انه مع اجماله و عدم تميّزه مبغوض للشارع جداً فلا محالة يحكم العقل حكماً جازماً بوجوب الاجتناب عنه و لو بترك الطرفين مقدمة و لا يعقل ترخيص الشارع فى مخالفته بعد العلم الوجدانى بحرمة فعلاً و مبغوضيته له اذ بالعلم وصل التكليف الفعلى الى العبد و انكشف له تمام الانكشاف و لا حالة منتظرة لحكم العقل بتنجزه و استحقاق العقوبة على مخالفته، و الترخيص فيه يرى ترخيصاً فى المعصية و مناقضة صريحة لما علم.

وامّا اذا علمنا اجمالاً بان احد الاناثين خمر مثلاً فاطلاق قوله:
 «لا تشرب الخمر» وان كان يشمله و لكنه ليس علماً بالتكليف
 الفعلى بل علماً اجمالياً بوجود الحجة اعنى اطلاق الدليل بالنسبة الى هذا
 او ذاك فلا يرى العقل مانعاً من ترخيص الشارع فى ارتكاب الطرفين او
 احدهما وبه ينكشف عدم ارادة الاطلاق و تقييد قوله «لا تشرب الخمر»
 بما علم خمريته بالتفصيل او بما لم يرد الترخيص فيه من الطرفين.
 و الامام الخمينى (قَدْ رَضِيَ) ايضا تعرّض لهذا التفصيل هنا كما فى
 تقريرات بحثه و لعله اخذه منه (طاب ثراهما) حيث كان يحضر درسه.

الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى

و صور المسألة اربعة لان الاضطرار قد يكون الى بعض المعين كما
 لو اضطر الى الاناء الابيض فيما لو اشتبه النجس بين الاناء الابيض و
 الاصفر مثلاً و قد يكون الى بعض غير المعين كما لو اضطر الى
 احدا لاثنتين من دون فرق بينهما و على كل تقدير إمّا أن يكون الاضطرار
 لاحقاً على العلم الاجمالى كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الاناثين ثم
 اضطر، وإما أن يكون غير لاحق بل سابقاً او مقارناً كما لو اضطر الى
 احدهما ثم علم بالنجاسة او تقارن الامران.

ثم ان المحقق الخراسانى و الشيخ الاعظم (قدس سرهما) اختلفا فى
 انه لو اضطر الى احدهما فهل يكون الاضطرار مطلقاً سبباً لعدم تنجيز العلم
 فيجوز ارتكاب الطرفين كما هو مذهب صاحب الكفاية و صرّح فيها وهذا

لفظه: ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذا لك يكون مانعا لو كان الى غير معين. و صرّح ايضا: لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم ولاحقا. لان تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوثا وبقاء و المنجز هو العلم الاجمالى بالتكليف و بعد الاضطرار الى احد الطرفين لايبقى علم بالتكليف فى الطرف الآخر بالوجدان. و فى حاشية الرسائل فصل بين هذه الصور باختلاف الاضطرار فان كان الى احدهما غير المعين لم ينجز العلم و يجب الاجتناب عن غير المضطر اليه كما هو مذهب الشيخ (قَدِيرٌ) و استدل لذلك بما لفظه: و لو كان المضطر اليه بعضا غير معين و جب الاجتناب عن الباقي - و ان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالى - لان العلم حاصل بحرمة واحدة من الامور، و لو علم حرمة تفصيلا و جب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي.

و المحقق النائنى و الامام الخوئى (قدس سرهما) تبعا الشيخ الاعظم (قَدِيرٌ) لان الاضطرار الى احد غير المعين لم يتعلق بخصوص الحرام كى ترفع حرمة به، و انما تعلق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر اليه و احدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر اليه ليس بحرام و ما هو حرام ليس بمضطر اليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال، لأجل الاضطرار الى الجامع.

النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية

النسبة بينهما عموم من وجه لان مادة اجتماعهما اذا لم يجر الاصل في شىء من الاطراف للمعارضة، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية اذا كانت ممكنة كما اذا علم اجمالا بحرمة احد المائعين مثلاً، وكانت اصالة الاباحة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً.

و اما اذا علم بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين في زمان معين، فيسقط الاصلان للمعارضة، و تجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما و ان كان المخالفة القطعية غير محرمة، لعدم التمكن منها و اما اذا جرى الاصل في بعض الاطراف دون بعض لجهة من الجهات، فلا تجب الموافقة القطعية، و ان حرمت المخالفة القطعية فلا ملازمة بينهما خلا
فالمحقق النائى (قده)

الفرق بين الواحد النوعى والجنسى مع الواحد بالنوع وبالجنس.

اختلفوا فى جواز اجتماع الامر والنهى فى واحد وامتناعه وذكر المحقق الخراسانى (قده) ان المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للامر وبالأخر للنهى وان كان كلياً مقولاً على كثيرين. وهذا المعنى يشمل الواحد الشخصى كزيد و الواحد النوعى كالإنسان و الواحد الجنسى كالحيوان والوحدة فى كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لا مجازية

فذكر كلمة واحد فى عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع كما فى قولك الزنجى والرومى واحد اى من نوع واحد و الواحد بالجنس كما فى قولك البقر والغنم واحد اى من جنس واحد. والوحدة فى هذين القسمين مجازية لا حقيقية فان الزنجى والرومى اثنان حقيقة وانما ينسب اليهما الوحدة بالعرض والمجاز. وكالسجود لله تعالى و للصنم لعدم تصادقهما على سجود خارجى لتباينهما المانع من الاتحاد وجودا و الاتحاد بينهما بحسب المفهوم لا بحسب المصادق.

و لا يخفى عدم تصور الواحد بالشخصى قبال الواحد الشخصى. و بعبارة اخرى الواحد على قسمين: الواحد الحقيقى وهو ما كان و صف الوحدة فيه بحال الموصوف شخصيا كان او نوعيا او جنسياً والواحد المجازى وهو ما كان الوصف فيه بحال المتعلق و اتصافه به مجازياً.

ذاتية طريقية القطع من باب البرهان أو الا يساغوجي

لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب الا يساغوجي (الكليات الخمس) كما هو مختار المحققين واما لو كانت طريقته لازمة لماهيته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب البرهان وعلى كلا التقديرين غير قابلة للجعل اثباتاً ونفيّاً كالحجية للقطع والحق ان القطع هو نفس الانكشاف والرؤية لانه مرآت وما به ينظر فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته وذاته فتكون طريقته ذاتية بذاتي باب الا يساغوجي.

الفرق بين اليقين و القطع و العلم

القطع هو الاعتقاد الجازم سوا كان مطابقاً للواقع ام لم يكن واليقين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وكذا العلم اذ المطابقة للواقع قيد فيهما ولذا لا يبحث عن التجري في عنواني اليقين والعلم.

اقسام التجرى

التجرى فى اللغة اعم من المعصية لانه عبارة عن الطغيان والتمرد الشامل للعصيان كما ان الانقياد اعم من الطاعة لغة واما عند الاصوليين فى مقابل المعصية لان التجرى عندهم هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع او مخالفة مطلق الحجة الغير المصادف للواقع كما ان الانقياد فى مقابل الطاعة لان الانقياد عند الاصوليين هو موافقة القطع الغير المصادف للواقع كترك الواجب باعتقاد انه حرام وفعل الحرام باعتقاد انه واجب.

اقسام التجرى كما ذكرها الشيخ الاعظم الانصارى (رحمته الله) ستة

١ - مجرد القصد الى المعصية

٢ - القصد مع الاشتغال بمقدماته

٣ - القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية

٤ - التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به

٥ - التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام

٦ - التلبس به رجاء ان لا يكون معصية وخوف أن يكون معصية.

وهذه الاقسام الستة يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها.

الفرق بين التجري و المعصية

التجري: هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع كشرب الخل باعتقاد انه خمر و المعصية: هي مخالفة القطع المصادف للواقع كشرب الخمر باعتقاد انها خمر. لا اشكال في حرمة المعصية و اما في حرمة التجري خلاف فالشيخ الانصارى (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قائل بعدم الحرمة و ان التجري كاشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه الذي لا يترتب عليه سوى اللوم و الذم و الاكثر على الحرمة و منه صاحب الكفاية و سيدنا الخوئي (قدس سرهما) بشهادة الوجدان بل بشهادة كافة العقلاء على استحقاق المتجري للعقاب.

موضوع كل علم عند المشهور

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و العرض الذاتى ما يعرض الشيء اما اولاً و بالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان او لجزئه المساوى كالتكلم لكونه ناطقا او لامر خارج يساويه كالضحك له لكونه متعجباً. و ساير الاقسام يذكر فى محله انشاء الله تعالى

موضوع كل علم عند صاحب الكفاية

هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى بلا واسطة فى العروض لان العرض تارتا يكون عارضا للشيء بلا واسطة اصلا لا فى الثبوت ولا فى العروض كالزوجية للاربعة واخرى يكون مع الواسطة فى الثبوت و هى على اقسام ستة: اما امر داخلى مساوئى للمعروض كالتكلم العارض للانسان بواسطة كونه ناطقا او اعم منه كالمشى العارض للانسان بواسطة كونه حيوانا ولا ثالث للامر الداخلى وإما امر خارجى مساوئى للمعروض كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب او اعم منه كالتعجب العارض للانسان بواسطة المشى او اخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقا او مبائن معه كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار

وثالثة يكون مع الواسطة فى العروض بان لا يكون العارض عارضا للشيء حقيقة بل لغيره و انما ينسب اليه تجوزا كالجري العارض للميزاب. فهذه ثمانية اقسام للعرض و على مسلك صاحب الكفاية جميع هذه الأعراض كلها اعراض ذاتية سوى العارض مع الواسطة فى العروض فموضوع العلم و العرض الذاتى عند صاحب الكفاية اعم من الموضوع العرض الذاتى عند المشهور فتعريفه شامل للاعراض الغريبة و المختلف فيه (العارض بواسطة امر داخلى اعم)

تعريف علم الاصول

عرّف المحققون علم الاصول بتعريفات شتى و نذكر بعضها اجمالاً

الاول: تعريف المشهور: القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام

الشرعية الفرعية

الثانى: تعريف صاحب الكفاية (قده): صناعة يعرف بها القواعد

التي يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام او التي ينتهى اليها فى مقام العمل.

الثالث: تعريف المحقق النائنى (قده): العلم بالقواعد التي اذا

انضمت اليها صغرياتھا انتجت نتيجة فقهية و هو حكم

الكلى الشرعى الثابت لموضوعه المقدر وجوده على ما هو الشأن فى

القضايا الحقيقية^(١)

الرابع: تعريف الامام الخمينى (قده): القواعد الآلية التي يمكن ان

تقع فى كبرى استنتاج الاحكام الكلية الفرعية الالهية او الوظيفة

العملية.^(٢)

الخامس: تعريف الامام الخوئى (قده): العلم بالقواعد التي تقع

بنفسها فى طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الالهية من دون حاجة

الى ضمنية كبرى او صغرى اصولية اخرى اليها.^(٣)

السادس: تعريف الشهيد محمد باقر الصدر (قَدِّسَ): علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعى^(١)

السابع: تعريف الشيخ المحقق المظفر (قَدِّسَ) علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها فى طرق استنباط الحكم الشرعى.

موضوع علم الاصول

فيه آراء ونظريات مختلفة:

ذهب المشهور و صاحب القوانين الى ان موضوع علم الاصول: الادلة الاربعة بوصف كونها ادلة.

وقال صاحب الفصول: ان موضوع علم الاصول الادلة الاربعة من حيث هى هى.

وقال صاحب الكفاية: ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة.

واما عند سيدنا الامام الخوئى (قَدِّسَ) عبارة عن: عدة من القضايا و القواعد المبينة بحسب الموضوع و المحمول التى جمعها فى مرحلة التدوين اشتراكها فى الدخل فى غرض واحد^(٢) وقال الشهيد الصدر (ره) ان موضوعه: الادلة المشتركة فى عملية الاستنباط.^(٣)

١ - دروس فى علم الاصول

٢ - المحاضرات ج ١ ص: ٢٨

٣ - دروس فى علم الاصول ج ١ ص: ٤٣

فأندته و العرض منه

الاقتدار على الاستنباط وبعبارة اخرى: الاستعانة على الاستدلال
للاحكام من ادلتها. قال بعض الاعاظم (تَكَيَّرَ) هى تعيين الوظيفة فى مقام
العمل الذى هو موجب لحصول الأمن من العقاب^(١)

الفرق بين الجامع النوعى و العنوانى

ان الجامع النوعى موجود فى الخارج بوجود افرادة و مصاديقه
كالانسان و الجامع العنوانى موجود فى الذهن ليس االكالنسب و
المفاهيم و الموجود فى الخارج هو المعنون لا الافراد.

حقيقة الوضع

الوضع فى اللغة جعل الشى فى الحيز اى فى المكان، وضد الرفع
وفى الاصطلاح نشير الى بعض التعريفات المذكورة فى كتب القوم
الاول: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما
ناشئ من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه اخرى^(٢)
الثانى: عبارة عن ربط خاص مجعول بين طبيعى اللفظ و المعنى

الموضوع له بحيث يكون طبعى اللفظ الموضوع مستعدا لاحضار ذلك
المعنى فى الذهن من يسمع ذلك اللفظ او يتصوره^(١)

الثالث: عبارة عن التعهد والالتزام النفسانى.^(٢)

الرابع: اعتبار الواضع لفظا خاصا على معنى خاص.^(٣)

وقال شيخنا الاستاذ آية .. العظمى الوحيد الخراسانى (مدظله
العالى): هذا لمبنى اقرب المبانى الى الواقع مع ذلك لا يخلو عن
الاشكال^(٤) ولا جل الرواية المعتبرة فى المقام^(٥) اختار مبناً مستقلاً، بان
حقيقة الوضع والتسمية: جعل اللفظ علاماً للمعنى.

اقسام الوضع

ينقسم الوضع بحسب التصور الى اربعة اقسام:

الاول: الوضع خاص والموضوع له خاص اى ان الواضع لاحظ
حين الوضع لفظاً خاصاً للمعنى خاص كالاعلام الشخصية

الثانى: الوضع عام والموضوع له عام بمعنى ان الواضع لاحظ
حين الوضع لفظاً خاصاً للمعنى الكلى كاسماء الاجناس

الثالث: الوضع عام والموضوع له خاص. بان تصور حين الوضع
المعنى الكلى ووضع اللفظ لمصاديقه كوضع الحروف واسماء الاشارات

والموصلات

الرابع: الوضع خاص و الموضوع له عام بان لاحظ الواضع حين الوضع معناً جزئياً و وضع اللفظ للمعنى الكلى و لكن الظاهر انه يستحيل ذلك، بداهة ان الخاص بما هو خاص لا يصلح ان يكون مرآة للعام و من هنا قيل: ان الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا هذا بخلاف العام فانه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الاجمال. و ان ناقش الامام الخمينى (قضى) فى امكان القسم الثالث و الرابع و شيخنا الاستاذ آية الله العظمى الفاضل اللكرانى مدظله العالى على خلاف المشهور قائل بامكان القسم الرابع^(١) (كما نسب هذا القول الى المحقق الرشتى صاحب بدايع الاصول ايضاً) و امتناع القسم الثالث

الفرق بين الوضع الشخصى و النوعى

و لابد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى و الواضع اما يتصور المعنى بنفسه و اما يتصوره و يلاحظه بوجهه و عنوانه فيسمى الوضع فى الصورة الاولى شخصياً كوضع المواد و فى الصورة الثانية يكون نوعياً كوضع الهيئات

الفرق بين الوضع التعييني و التعيّن

الوضع على اكثر المباني المذكورة غير مبني المحقق الاصفهاني (قده) ينقسم الى قسمين التعييني و التعيّن لان دلالة الالفاظ على معانيها ان كانت ناشتاً من الجعل و التخصيص و التعهد يسمّى الوضع تعيينياً و ان كانت ناشتاً من كثرة الاستعمال بحيث اذا سمع اللفظ انتقل السامع الى المعنى يسمّى الوضع تعيّنياً.

الفرق بين الحقيقة الشرعية و المتشرعية

لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية (كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس) و العرفية العامة (كحاتم) و العرفية الخاصة (كلفظ الفعل) و اما الحقيقة الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها و نفيها فذهب الى كل فريق لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلاة و الصوم و الحج و... المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني انما النزاع في صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع و تعيينه اياها بازاء تلك المعاني بالوضع التعييني او التعيّن فتكون حقايق شرعية فيها

او بالغلبة و كثرت الاستعمال في لسان اهل الشرع و انما استعملها الشارع في هذه المعاني مجازاً و بمعونة القرائن فتكون حقايق متشرعية فيها.

ثمرة القول بالحقيقة الشرعية و المتشرعية

و تظهر الثمرة فيما اذا وقعت هذه الالفاظ - كالصلاة و الزكات و الحج - مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فانها تحمل على المعانى الثانوية بناء على ثبوت الحقايق الشرعية و تحمل على المعانى اللغوية بناء على ثبوت الحقايق المتشرعية

الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق

المراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعى على حجيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير كالظن الحاصل من الظواهر و خبر الثقة. و المراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته و اعتباره.

الفرق بين الظن الشخصى و الظن النوعى

السرفى اعتبار الامارة و جعلها حجة و طريقاً هو افادتها للظن دائماً او على الاغلب و يسمّى الاول بالظن الشخصى و الثانى بالنوعى.

اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر

المشتق كما فى البدائع: يطلق لغة على مطلق اخذ شيء من شيء و اقتطاع فرع من اصل يقال: اشتق النهر من الوادى اذا اخذ شيء منه فالمشتق هو شق الشيء المأخوذ منه. انتهى.

و يطلق فى اصطلاح الأدبا على لفظ يؤخذ من لفظ آخر و هذا ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول: الاصغر بان يكون الفرع مشتملاً على حروف الأصل و زيادة و كذا يعتبر فيه الموافقة فى ترتيب حروف الاصل و معناه كمقتل المشتق من القتل و اسماء الفاعلين و المفعولين و الأزمنة و الامكنة و الافعال و المصادر المزيـد فيها و المجردة بناء على مذهب الكوفيين من كون الاصل هو الفعل و ان المصدر مأخوذ منه.

الثانى: الصغير و يعتبر فيه الموافقة فى الحروف و المعنى او المناسبة فى اللفظ و المعنى دون الترتيب كجذب و جذب المتحدين فى المعنى

الثالث: الاكبر و يعتبر فيه المناسبة فى اللفظ و المعنى دون الموافقة فيهما كثلـم و ثلب و نهق و نـعق.

الفرق بين المشتق الاصولي و النحوي

المراد من المشتق الاصولي كل ما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافه بما يكون خارجا عن الذات. و المشتق عند النحويين يطلق على معناه اللغوي كما ذكرنا فالنسبة بينهما عموم من وجه لاجتماعهما في اسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة بالفعل و غيرها و افتراق المشتق الاصولي من النحوي في الجوامد الجارية على الذوات باعتبار اتصافها بالمبادئ الجعلية كالزَّوج و الحرّ و الرِّقّ و نحوها و افتراق المشتق النحوي من الاصولي في الافعال و المصادر لعدم حملهما على الذوات.

اقسام المبادئ في المشتقات

المبادئ في المشتقات مختلفة في بعضها حرفة كما في التاجر و الخباز و في بعضها صناعة كما في الصائغ و البناء و في بعضها قوة و ملكة كما في الكاتب و المجتهد و في بعضها شأنية و قابلية كما في السيف القاطع و السم القاتل و في بعضها فعلياً كما في القائم و القاعد

انحاء اتحاد الذات بالمبادئ

المشتق الاصولي يحمل على الذات فلا بد من الاتحاد بين المبدأ والذات سواء كان بنحو الحلول كما في العالم او بنحو الانتزاع كما في السابق او بنحو الصدور كما في الضارب او بنحو اليجاد كما في المتكلم

الفرق بين الدليل و الاصل

الاصل لا يكون لسانه لسان الواقع (لا يكون ناظراً الى الواقع) بل يكشف و يعيّن وظيفة الجاهل في ظرف الشك و يخرج المكلف عن التحير و التردد و الدليل يكون لسانه لسان الواقع و يكشف عن الواقع (يكون ناظراً الى الواقع) و يعيّن وظيفة واقعيّ المكلف.

الفرق بين الدليل و الامارة

الدليل و الامارة هما كاشفان عن الواقع اّلا ان الدليل في الشبهة الحكمية و الامارة في الشبهة الموضوعية و ان الدليل يبيّن حكماً كلياً و الامارة تبين حكماً جزئياً

الفرق بين الدليل الاجتهادى و الفقاهتى

يعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعى بالدليل الاجتهادى و وجه المناسبة فى هذا التعبير و الاصطلاح ما ذكره فى تعريف الفقه و الاجتهاد، فانهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و مرادهم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الظاهرية و الواقعية، بقرينة ذكر لفظ العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً، فنا سب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الظاهرى با لدليل الفقاهتى، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فى تعريف الفقه، و عرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى و من الواضح ان المراد بالحكم هو خصوص الواقعى بقرينة اخذ الظن فى التعريف فانه هو الذى قد يحصل الظن به للمجتهد و اما الحكم الظاهرى فيعلمه المجتهد لا محالة فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الواقعى بالدليل الاجتهادى لكونه دليلاً على الحكم المذكور فى تعريف الاجتهاد.^(١)

كما قال شيخ الانصارى (تَقِيُّ) فى فرائده: هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى لمناسبة المذكورة فى تعريف الفقه و الاجتهاد.

الفرق بين الطرق و الامارات

كثيرا ما تطلق الامارات و الطرق و الادلة على معنى واحد اى كل شى يثبت متعلقه و لا يبلغ درجة القطع و لكن قد يقال: الطرق عبارة عن الامور المنصوبة لا فادة الاحكام كخبر الواحد و الامارات عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الموضوعات كالبيّنة

الفرق بين الامارات و الاصول المحرزة

للعلم جهات ثلاث:

الاولى: ان العلم صفة قائمة بنفس العالم

الثانية: جهة اضافة الصورة الى ذى الصورة اى الطريقة

الثالثة: الجرى العملى على طبقه. الطرق و الامارة كالعلم فى

الجهة الثانية و الاصول كالعلم فى الجهة الثالثة

الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها

الاصول المحرزة هى التى اخذ فى موضوعها الشك و كانت

ناظرة الى الواقع مثل الاستصحاب و قاعدة التجاوز و الفراغ بناء على

عدم كونها من الامارات و قاعدة عدم اعتبار الشك من الامام و المأموم

مع حفظ الآخر وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكه و تجاوز عن المتعارف و غيرها من القواعد النازرة الى الواقع فى ظرف الشك والاصول الغير المحرزة هى التى ليس لها نظر الى الواقع بل هى وظائف عملية مجعولة للجاهل كالبراءة العقلية و الشرعية والاحتياط العقلى والشرعى.

المجعول فى الطرق و الامارات

المختار عند صاحب الكفاية: المعجول فى باب الامارات هو المنجزية و المعذرية و اما عند المحقق النائنى (قضى) و الامام الخوئى (قدس سرهما) كما فى تقريراته: ^(١) ان الصحيح فى باب الامارات هو

١ - مصباح الاصول لمقرره المجاهد سماحة آية الله السيد محمد سرور الواعظ البهسودى الذى بذل جهده فى سبيل نشر المعارف الاسلامية، و احياء الآثار الدينية، و ترويج الشريعة الحققة، و الدفاع عن حريم عترة الطاهرة و أسس فى عاصمة افغانستان (كابل) اعظم مسجد و مدرسة دينية (مدرسة المحمدية) و يدرس سطوح العالية و خارج الاصول (و انا افتخر بالسكونة و التلمذ فى هذه المدرسة مدة ثلاث سنوات ١٣٥٣ الى ١٣٥٦) و لا انسى محبته و بذل عنايته فى حقى) و هو اول من افتح باب التأليف و التدريس فى سطح الخارج من المؤلفين و المدرسين الافغانيين، و كانت حياته سلسلة طويلة من الجهاد و الكفاح و العمل و الحركة فى ساحات مختلفة و فى هذا المصير تحمل المشاكل و الصعاب حتى انتهت الى نفسه الزكية و اختطف و

القول بأن المجعول هو الطريقة والكاشفية لا القول بأن المجعول هو المنجزية والمعدرية، لكونه مستلزما للتخصيص في حكم العقل، وحكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص لان العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان واصل - مطلقا سوا كان البيان اشارة او غيرها - فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز مع قيام الامارة على التكليف بلا حاجة الى جعل التنجز فلو جعل الشارع الامارة منجزة للتكليف بان يكون المجعول كون المكلف مستحقا للعقاب على مخالفة التكليف ، لزم التخصيص في حكم العقل بان يقال: العقاب بلا بيان قبيح الامع قيام الامارة على التكليف فان العقاب بلا بيان في هذا المورد ليس بقبيح وقد ذكرنا ان حكم العقل غير قابل للتخصيص (مع تصرف منا)

الفرق بين الاصول اللفظية والعملية

١ - الأصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول الى الواقع و اليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظية - كاصالة العموم والاطلاق - فانها واقعة في طريق احراز الواقع والوصول اليه واستخراج المراد النفس

سجن مع جماعة من العلماء والخطباء والمتفكرين بيد القوات السوفياتية المحتلة وعواملهم الداخلية في عام ١٣٥٧ هـ ولم يعلم الى يومنا هذا حياتهم او شهادتهم.

مؤلفاته و آثاره: مصباح الاصول (جلدين) - خاطرات زندان و ياد اخلاق - سيف الاسلام - تحفة الفقيه في تحديد الكر.

الأمرى منها

٢ - كما لا يجوز الأخذ بالأصول العملية قبل الفحص عن ادلة الاحكام لا يجوز الاخذ بالأصول اللفظية قبل الفحص عن

المقيّد و المخصّص و الفرق بين البابين من جهة ان الفحص فى الاصول العمليّة انّما يكون فحصا عن اصل الحجّة، حيث انّ حجّة الأصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص و ليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لأحراز المقتضى لجريانها.

و اما فى الاصول اللفظية: فالفحص فيها انّما يكون فحصاً عمّا يزاحم الحجية و عمّا يعارضها بعد الفراغ عن حجّيتها و ثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الاخذ بها فى محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصاً عن المانع لا عن المقتضى

الفرق بين الحكم الواقعى و الظاهرى

ينقسم الحكم الشرعى الى واقعى: و هو الحكم المجعول للموضوعات الخارجية من دون اعتبار علم المكلف به او جهله و انه مشترك بين العالم و الجاهل و ظاهرى: و هو الحكم المجعول للموضوعات بملاحظة عدم العلم باحكامها الواقعية و قال المحقق المظفر (رحمته الله): للحكم الظاهرى اصطلاحان احدهما فى مقابل الحكم الواقعى المستفاد من الادلة الاجتهادية فيختص الظاهرى بما ثبت بالاصول العملية. و ثانيهما كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم

الواقعي الثابت في علم الله تعالى فيشمل الحكم الثابت بالامارات و
الاصول معاً^(١)

طريقة الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

لقد ثبت في بابه ان الشارع جعل الامارة حجة مع تمكن المكلف
من تحصيل الواقع فان كانت الامارة مطابقة للحكم الواقعي فيلزم من
حجيتها اجتماع المثليين و هما الحكم الواقعي المشترك بين العالم و
الجاهل و الحكم الظاهري المجعول بمقتضى حجية الامارة، و ان كانت
مخالفة له فيلزم اجتماع الضدين و كلاهما محالاً.

و اجاب المحققون عن كلا المحذورين و اما الجواب عن المحذور
الاول: فانه لا مجال لتوهم اجتماع المثليين على القول بالطريقة اصلاً، اذ
عليه لا يكون هناك الاً حكم واحد، انما التعدد في مجرد الانشاء لغرض
الوصول الى المكلف، نظير ما اذا قال المولى لعبده اكرم زيداً فلم يصل
اليه او لم يعرفه، فأشار بيده اليه، و قال اكرم هذا الرجل و من الواضح ان
الحكم في مثل ذلك واحد، انما التعدد في ابرازه و انشائه. و اما على
القول بالسببية فلا محالة يكون هناك حكمان، الا انه لا يلزم منه اجتماع
المثليين، بل يوجب التأكد، اذ النسبة بينهما هي العموم من وجه، باعتبار ان
الامارة قد تكون مخالفة للواقع، و قد تكون مطابقة للواقع و قد يكون

الحكم الواقعي متحققاً بلا قيام اماره عليه فالصورة الثانية تكون مورداً للاجتماع ويكون الحكم فيه متأكداً، كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العنوانين.

وامّا الجواب عن المحذور الثاني: وهو ما اذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فقد اجيب عن توهم اجتماع الضدين بوجوه: منها: ما ذكره شيخنا الانصارى (رحمته) وملخص ما افاده انه يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمان - او التسعة مع الاتحاد في المرتبة - لان استحالة التضاد انما هي لرجوعه الى التناقض، باعتبار ان وجود كل من الضدين يلزم عدم الآخر، فبانتفاء احدى الوحدات ينتفى التضاد ومن الوحدات المعتبرة في التناقض هي وحدة الموضوع، اذ لا مضادة بين القيام والقعود مثلاً لو كانا في موضوعين و عليه فلا مضادة بين الحكم الواقعي والظاهري لتعدد موضوعيهما، فان موضوع الاحكام الواقعية هي الاشياء بعناوينها الاولى، و موضوع الاحكام الظاهرية هي الاشياء بعناوينها الثانوية اى بعنوان انها مشكوك فيها^(١)

و ذكر بعض الاجلاء ان ما ذكره الشيخ الانصارى (رحمته) هذا يكون جواباً عن كلا المحذورين بان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي و موضوعه فلا يلزم محذور اجتماع المثلين او الضدين لتغاير الموضوعين^(٢)

و منها ما ذكره صاحب الكفاية (رحمته) في حاشيته على الرسائل و

فى الكفاية بان المجعل فى باب الطرق و الامارات هو الحجية التى هى عبارة عن المنجزية مع المطابقة و المعذرية مع المخالفة، و لا تستتبع حكماً تكليفاً، فلا يلزم اجتماع حكمين أصلاً، لا المثليين و لا الضدين اذ ليس المجعل الا الحكم الواقعي فقط.

و ان قلنا بأن الحجية المجعلولة للطرق و الامارات تستتبع حكماً تكليفاً او ان المجعل حقيقة هو الحكم التكليفي و الحجية منتزعة منه، فاجتماع الحكمين و ان كان يلزم، الا انه لا يلزم منه اجتماع المثليين او الضدين ثم ذكر فى وجه ذلك تعبيرات مختلفة، فذكر تارتا ان الحكم الواقعي شأنى و الحكم الظاهري فعلى - فيكون بينهما اختلاف فى الرتبة - و اخرى ان الحكم الواقعي انشائي و الحكم الظاهري فعلى، و ثالثة ان الحكم الواقعي فعلى من بعض الجهات و الحكم الظاهري فعلى من جميع الجهات و المضادة بين الحكمين انما هى فيما اذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات

و منها ما ذكره المحقق النائيني (قَدْ رُفِعَ) بان المجعل فى باب الطرق و الامارات هو مجرد الطريقة و الكاشفية بالغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين بل حال الامارة هى حال القطع، لأن الشارع اعتبرها علماً فى عالم التشريع فكما يكون العلم الوجداني منجزاً مع المطابقة و معذراً مع المخالفة فكذلك العلم التعبدى يكون منجزاً و معذراً. وكذا الحال فى الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشك كالاستصحاب و قاعدة الفراغ و التجاوز و

نحوها اذ المجعول فيها ايضاً هي الطريقية و الكاشفية لكن لامن جميع الجهات بل من حيث الجرى العملى فى موردها فقط فليس فى موردها حكم مجعول حتى يلزم اجتماع الضدين و اما الاصول الغير المحرزة التى ليست ناظرة الى الواقع فان الحكم الظاهرى فى موردها و ان كان متحققاً و لكن لا يلزم اجتماع الضدين لان الحكم الظاهرى مجعول فى طول الحكم الواقعى و فى فرض الشك فيه لا فى مرتبته فلا مضادة بينهما.

الامام الخوئى (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) لقد تلقى بالقبول ما ذكره المحقق النائينى (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فى دفع الاشكال عن الامارات و الاصول المحرزة و اما ما ذكره فى الاصول غير المحرزة فقال انه غير مفيد فى دفع الاشكال، لان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين و السرفيه ان المضادة انما هى فى فعلية حكمين فى زمان واحد، سواء كانا من حيث الجعل فى مرتبة واحدة او فى مرتبتين. و قال: التحقيق فى دفع الاشكال ان يقال: ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينهما فى انفسها، اذا الحكم ليس الا الاعتبار اى اعتبار شيء فى ذمة المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين فى ذمة المديون عرفاً و شرعاً و لذا عبر فى بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين كما فى قوله (عليه السلام): ان دين الله احق ان يقضى. و من الواضح عدم التنافى بين الامور الاعتبارية و كذا لا تنافى بين ابرازها بالالفاظ انما التنافى بينها فى موردين:

المبدأ (المصلحة و المفسدة) و المنتهى (مقام الامثال) و اما بين الحكم الواقعى و الظاهرى فلا تنافى اصلاً لامن ناحية المبدأ و لامن ناحية

المنتهى لان هذا التضاد العرضى بين الأحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعياً أو كلاهما ظاهرياً بخلاف ما اذا كان احدهما واقعياً و الآخر ظاهرياً، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ و لا من ناحية المنتهى.

اما من ناحية المبدأ فلان المصلحة فى الحكم الظاهرى انما تكون فى نفس جعل الحكم لا فى متعلقه، كما فى الحكم الواقعى، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة او وجود المصلحة وعدمه او وجود المفسدة وعدمه فى شى واحد.

و اما من ناحية المنتهى، فلان الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى وعدم تنجزه، لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعى الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امثاله و لا باستحقاق العقاب على مخالفته و اذا وصل الحكم الواقعى الى المكلف لا يبقى مجال للحكم الظاهرى لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية

الامور الانتزاعية ليس بازائها شىء فى الخارج سوى منشأ الانتزاع كالفوقية و التحتية و الابوة و البنوة و... بخلاف الامور الاعتبارية فليس لها تحققاً الاً فى عالم الاعتبار و تترتب عليها الاثار و ليست من الامور الخيالية و نذكر هنا ما افاد بعض الاعاظم من المعاصرين فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته المخطوطة: المفاهيم الانتزاعية المنتزعة عن الخارجيات

من دون ان يكون لها و جودات على حدة وراء و جودات منشأ الانتزاع فتحمل عليها بنحو الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة (سيأتى الفرق بينهما) قال فى المنظومة: و الخارج المحمول من صميمة
يغاير المحمول بالضميمة

الامور الاعتبارية المحضة التى لا واقعية لها فى عالم الخارج اصلا و انما توجد فى وعاء الفرض و الاعتبار باعتبار من له الاعتبار عرفا او شرعاً بلحاظ الآثار المترتبة منها عند العقلاء و ذلك كالمناصب الاعتبارية بمراتبها و الاحكام الشرعية التكليفية و الوضعية و من هذا القبيل الزوجية المعتمدة بين الزوجين و الملكية الاعتبارية.

الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية

إنّ المبحوث عنه فى المسئلة الاصولية لا يكون بنفسه من الاحكام الفرعية و انما يكون من مبادئها التصديقية، كمسئلة حجية ظواهر الكتاب و مسئلة ظهور الامر فى الوجوب و غير هما و هذا بخلاف المبحوث عنه فى القاعدة الفقهية، فانه بنفسه حكم فرعى كقاعدة التجاوز فانها بنفسها حكم فرعى يبحث عنها فى الفقه، و بعبارة اخرى ان النتيجة الحاصلة فى المسئلة الاصولية انما تكون حكماً كلياً مستنبطاً من ضم صغرى المسئلة الى كبراهها كوجوب الصلاة مثلاً فانه حكم مستنبط من ضم ظهور آية (اقم الصلاة) الى كبرى حجية ظواهر الكتاب المبرهن عليها فى المسئلة الاصولية و هذا بخلاف النتيجة الحاصلة فى القاعدة

الفقهية فانها تكون حكما جزئيا مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغراها كلزوم المضى عند الشك فى الركوع بعد تجاوز محله فانه حكم جزئى مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغراها.

مقاييس المسئلة الاصولية و الفقهية

فيه آراء و نظريات مختلفة للاعلام منهم الشيخ الاعظم الانصارى (قَدْ رُفِعَ) قال: كل ما كان أمر تطبيقه على موارد منحصراً بنظر المجتهد كان مسئلة اصولية و ما ليس كذلك فهى مسئلة فقهية

و منهم المحقق آقا ضياء العراقى (قَدْ رُفِعَ) قال: مقياس المسئلة الاصولية هو كون المسئلة بحيث يمكن ان تجعل نتيجتها كبرى قياس يستكشف به وظيفة كلية للمكلف فى مقام العمل سواء كانت الوظيفة المستكشفة حكماً واقعياً كما هو مفاد الامارات بناء على تتميم الكشف او حكماً ظاهراً كما هو مفادها بناء على تنزيل المؤدى - منزلة الواقع - ام وظيفة للمتخير بما هو متخير كما هو نتيجة الاصول العملية الشرعية ام حكماً عقلياً كما هى نتيجة الاصول العقلية و هذا المقياس اجود من مقياس الذى ذكره الشيخ الانصارى (قَدْ رُفِعَ) (١)

حقيقة الحكم و مراتبه

الحكم عبارة عن اعتبار نفسانى من المولى و بالانشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى فهذا الاعتبار تارتا يكون بنحو الثبوت و ان المولى يثبت شيئاً فى ذمة العبد فيعبر عنه بالوجوب لكون الوجوب بمعنى الثبوت و اخرى يكون بنحو الحرمان و ان المولى يحرم العبد عن شيء و يسدّ عليه سبيله فيعبر عنه بالحرمة فان الحرمة هو الحرمان عن الشيء و ثالثة يكون بنحو الترخيص و هو الاباحة بالمعنى الاعم. و العبارة الجامعة ان الاحكام التكليفية عبات عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير كما هو مذكور فى بعض الكلمات.^(١)

و عند بعض الاعاظم كالعراقى (قَدِيرٌ) حقيقة الحكم عبارة عن الارادة و الكراهة المبرزة و عند المحقق الاصفهانى (قَدِيرٌ) عبارة عن البعث النسبى و الزجر النسبى اعنى مفاد هيئت الامر و النهى دون المادة. و اما مراتب الحكم كما صرّح صاحب الكفاية فى حاشية الرسائل فى اول مباحث الظن و فى فوائده المطبوعة مع الحاشية بان للحكم مراتب اربع:

الاولى: مرتبة الاقتضاء و ربما يعبر عنها بمرتبة الشأنية اى شأنية الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضى انشاء الحكم له كمعراج

حقيقة الحكم و مراتبه ٥١

المؤمن، فانه يقتضى انشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك و بعبارة اخرى تكون مرتبة المصلحة و المفسدة.

الثانية: مرتبة الانشاء اى جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء و بلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود انشاءً و قانوناً كاکثر احكام الشرع مما لم يؤمر الرسول (ﷺ) بتبليغه فى صدر الاسلام لعدم استعداد المكلفين لها. و نذكر فيما يأتى انشاء الله تعالى حقيقة الانشاء و ملخصه انّ الانشاء ايجاد المعنى باللفظ ايجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد الى اللفظ بالذات و الى المعنى بالعرض، لا اليهما بالذات.

الثالثة: مرتبة الفعلية: وهى بعث المولى و زجره بان يقول: افعل او لا تفعل مع عدم وصوله الى المكلف بحجة معتبرة من علم او علمى فلا توجب مخالفته حينئذ ذمّاً و لا عقاباً. و فى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمية و يكون حكماً حقيقياً و بعثاً و زجراً جدياً بالحمل الشايع الصناعى

الرابعة: مرتبة التنجز: وهى وصول الحكم الفعلى الى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة فتكون مخالفته حينئذ موجبة لاستحقاق العقوبة.

لا يخفى ما فى جعل الاقتضاء و التنجز من مراتب الحكم لان الاقتضاء و التنجز خارجان عن هوية الحكم لان الاول فى المبدأ اى قبل الحكم و الثانى فى المنتهى اى بعد الحكم كما افاد بعض المحققين من

اساتيدنا فى جلسات درسه وقال بعض المعاصرين من الفضلاء بان للحكم مرتبة واحدة وهى مرتبة الانشاء وهذا الكلام لا يخلو من القوة حيث ان الحكم هو المجعول التشريعى فى قبال المجعول التكوينى مع ملا حظة معنى الانشاء.

الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى

ان الاحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير و ما سواها كله احكام وضعية سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطية و المانعية و الصحة و الفساد ام لا كالملكية و الزوجية و غيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعى.

الحكم التكليفى قابل للجعل - جعل الشارع - استقلالاً. و الحكم الوضعى كما ذكر صاحب الكفاية على اقسام ثلاثة:

الاول: غير قابل للجعل استقلالاً و تبعاً كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية للتكليف

الثانى: ما يكون منتزعا من التكليف كالشرطية و المانعية اذا امر المولى بشىء مع التقييد بشىء وجودا كالطهارة مثلاً فتنتزع منه الشرطية او عدماً كالنجاسة مثلاً فتنتزع منه المانعية.

الثالث: ما يكون مجعولاً بالجعل التشريعى مستقلاً، كالملكية و الزوجية. و نقل عن بعض الاعلام انهما انتزاعى و ان الشارع جعل حكمهما

وَأَمَّا جَعْلُهُمَا مِنَ الْعَرَفِ لِمَنِ الشَّارِعُ

وَأَمَّا سَيِّدُنَا الْخَوْنِيُّ (قَدِّحُ) قَائِلُ بَانَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي مِنَ الْأُمُورِ
الْإِنْتِزَاعِيَّةِ وَمَجْعُولَانِ بِالتَّبَعِ وَالْقِسْمِ الثَّالِثِ كَمَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ
يَكُونُ مَجْعُولاً بِالْجَعْلِ الْإِسْتِقْلَالِيِّ.

الفرق بين الحق والحكم

ان الحق نحو سلطنة تستتبع اثرأ وضعياً او تكليفياً يقبل الاسقاط و
المعاوضة غالباً بخلاف الحكم، فانه خطاب يتضمن الاقتضاء او التخيير،
لا يقبل الاسقاط و لا المعاوضة، فمثل الطلاق و الرجعة فيه حكم لا يقبل
شيئاً منهما بعكس النفقة للزوجة فانها تقبل الاسقاط.^(١) واما سلطنة
الانسان على الاعيان من مال و غيره فقد يكون السبب فيه امراً اختيارياً
من تجارة او اجارة او صناعة او زراعة او حيازة و نحو ذلك و قد يكون
امراً غير اختياري كالارث و الدية و نحوهما و من هذا القبيل تملك
الفقراء و المساكين و السادات للحقوق. سيأتى اقسام الحقوق انشاء الله
تعالى فى المسائل الفقهية.

الفرق بين النص و الظاهر و المجل و المؤل

الكلام على اربعة اقسام: النص و الظاهر و المجل و المؤل لان ما يتكلم المتكلم اما نص في المعنى. بحيث لا يحتمل معه الخلاف فهو تصريح و ان احتمل الخلاف فان كان المستفاد من اللفظ اقوى فهو ظاهر و ان كان احتمال الغير اقوى فهو مؤل كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.^(١) و ان كان كلا الاحتمالين مساويا فهو مجمل.

الفرق بين الموضوعات و المتعلقات

تسمى الاعيان موضوعات للاحكام كما ان الافعال تسمى متعلقات لها^(٢)

لان الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يستحيل و في مثل قوله تعالى: «حرمت عليكم امهاتكم.»^(٣) «احلت لكم بهيمة الانعام.»^(٤) فلا بد ان يقدر فعل تصح اضافته الى العين المذكورة في الجملة (كالنكاح و الاكل) و بهذا الاعتبار يكون متعلقا للحكم.

مدار الحكم المولوى و الارشادى

كل ما ورد فى لسان الشرع من الاوامر - و النواهى - فى موارد المستقلات العقلية كقوله تعالى: «أطيعوا الله و الرسول.»^(١) انه امر ارشادى لاجل الارشاد الى ما حكم به العقل فحكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف الى الفعل الحسن فلا حاجة الى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً بل يكون عبثاً و لغوا بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل. و اذا لم يكن الحكم الشرع فى طول حكم العقل فهو حكم مولوى و فى صورت الشك يحمل على المولوى. و يعبر عنهما فى اصطلاح الاصوليين با الأمر التأسيسى و التأكيدى.

مناط جعل الاحكام

المناط من جعل الاحكام اما تحريك العبد و بعثه نحو العمل و إما لمصححية العبادية للعمل اذا كان العبد متحركاً نحو العمل من دون تحريك المولى فجعل الوجوب حينئذ لاسناد العبد عمله الى بعث المولى، و لان يكون عمله مقرباً اليه.

الفرق بين الثبوت الحقيقي و التعبدى

الثبوت الحقيقى ما كان مفاداً لكان التامة و الثبوت التعبدى ما كان مفاد الكان الناقصة و يكون من العوارض

الفرق بين الاجمال و الاهمال

المراد من الاجمال: الانقصار و عدم فهم المعنى من ناحية المتكلم بان كان مقصوده عدم البيان و المراد من الاهمال عدم فهم المعنى من ناحية اللفظ و لم يتعلق قصد المتكلم بالبيان و لا بعدم البيان و بعبارة اخرى الاجمال ما تعلق الغرض باخفائه و الاهمال ما لا يتعلق الغرض لاببيانه و لا باخفائه

الفرق بين التركيب و التأليف

التركيب عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء ملفوظ و التأليف عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء آخر اعم من ان يكون الجزء الآخر ملفوظاً او غير ملفوظ^(١)

الفرق بين الواجب المعلق و المنجز

ان كانت فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب فيسمّى الواجب بالواجب المنجز كالصلاة بعد دخول وقتها.

وان كانت فعلية الوجوب سابقة زمانا على فعلية الواجب بان يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب فيسمّى هذا القسم بالواجب المعلق لتعليق الفعل على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلاً.

اول من اخترع واجب المعلق هو صاحب الفصول لحل المقدمة المفوّتة وقال: ان الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل هو قيد للواجب فلا محذور للقول بالمقدمة المفوّتة. والشيخ المظفر (رحمته) قائل بعدم امكانه، لانه مستلزم، انفكاك البعث عن الانبعاث وهو محال.

الفرق بين الواجب المعلق و المشروط

ان التوقف في المشروط للوجوب و في المعلق للفعل كالحج فانه واجب معلق بالنسبة الى طيّ المسافة ومشروط بالنسبة الى الاستطاعة.

الفرق بين الواجب الموسع و المضيق

الواجب الموقت ينقسم الى الواجب الموسع و المضيق لان وقت العمل ان كان زائدا على العمل كالصلاة فهو واجب موسع لان فيه توسعة على المكلف فى اوّل الوقت و فى اثنائه و آخره و ان كان وقت العمل مساوياً له كالصوم فهو واجب مضيق اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان.

الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

الواجب المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج فان وجود الحج يتوقف على الاستطاعة وكذلك وجوبه و الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالصلاة فان وجود الصلاة يتوقف على الطهارة و اما وجوبها لا يتوقف على الطهارة. و هذا الفرق ما نسب الى التفتازانى و المحقق الشريف و تبعهما المحقق القمى و يرد عليه بعدم العكس فان الصلاة مثلاً هى من الواجبات المطلقة فى الاصطلاح و مع ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها.(فتأمل)

التعريف الثانى: هو ما نسبه فى التقريرات و البدائع الى السيد عميد الدين و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق: ما لا يتوقف

وجوبه بعد الشرائط العامة الأربعة: من البلوغ والعقل والعلم - العلم من شرايط تنجز التكليف لا من شرايط اصله - والقدرة على شيء، والمشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعة على أمر آخر ماورائها. وهذا التعريف ايضاً غير منعكس لعدم شموله لمثل الصلاة لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الاربعة على الوقت ايضاً.

التعريف الثالث: هو ما ذكره صاحب التقريرات وصاحب الكفاية: كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مطلق بالنسبة اليها وكل مقدمة يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مشروط بالنسبة اليها.^(١)

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند المشهور

الوجوب في الواجب المشروط عند المشهور معلق ومقيّد بالشئ كالحج بالنسبة الى الاستطاعة واما الواجب المعلق عند صاحب الفصول فالواجب معلق ومقيّد بالشئ كالحج بالنسبة الى موسمه. واما الوجوب فعلى بعد حصول الاستطاعة والواجب استقبالي

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند الشيخ الأعظم

كل واحد منهما قائل بان القيد قيد للواجب اى المادة و الفرق بينهما فى المعلق عليه فان المعلق عليه امرٌ غير مقدور للمكلف عند صاحب الفصول كالموسم للحج و المعلق عليه (الشرط) عند الشيخ (تَجَرُّ) مطلق سواء كان مقدورا كالاستطاعة او غير مقدور كالوقت و لاجل هذا انكر الشيخ الواجب المعلق لأنه داخل فى الواجب المشروط و يكون حصّةً منه.

الفرق بين الواجب الاصلى و التبعى

قال المحقق القمى (تَجَرُّ): المراد من الواجب الاصلى ما يكون الواجب مقصوداً بالافادة من الكلام و المناط فى التبعية ان لا يكون مقصوداً بالافادة من الكلام و ان استفيد تبعاً كدلالة الآيتين (حملة و فصالة ثلاثون شهراً)^(١) و (والوالدات يرضعن اولادهنّ حولين كاملين)^(٢) على أقل الحمل.

و صاحب الفصول فسّر كلا من الاصلى و التبعى بمعنى آخر فقال:
الواجب الاصلى: ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اى غير لازم

لخطاب آخر و ان كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره و التبعية: ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر و ان كان وجوبه مستقلاً كما فى المفاهيم.

و اما صاحب التقريرات^(١) و صاحب الكفاية قد فسرا الاصلى و التبعية بمعنى ثالث: الواجب الاصلى ما تعلق به ارادة مستقلة من جهة الالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه. و الواجب التبعية هو: ما لم تتعلق به ارادة مستقلة لعدم الالتفات اليه بما يوجب ارادته كذلك و ان تعلق به ارادة اجمالية تبعا لارادة غيره كما فى الواجبات الغيرية الترشيحية لا المنشأة بخطاب مستقل التى تعلق بها ارادة مستقلة.

الفرق بين هذا التفسير و التفسيرين الأولين فى مقام الثبوت و الاثبات لان هذا التفسير يكون فى مقام الثبوت و الواقع اى بتعلق الارادة النفسانية المستقلة به و عدمه و بحسب التفسيرين الأولين يكون بلحاظ مقام الاثبات و الدلالة اى باعتبار كون الواجب مقصوداً للمتكلم من اللفظ و عدمه او باعتبار كونه مفهوماً من خطاب مستقل و عدمه.

الفرق بين الواجب الفاعلى و الفعلى

الواجب الفاعلى ما لا يحتاج فى امثاله الى عمل خارجى بل يكفى فيه النية كالصوم و الواجب الفعلى يحتاج فى امثاله الى عمل خارجى و لا يكفى فيه النية كالصلاة.

الفرق بين المفهوم و المعنى

المفهوم: هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ ام لا
و المعنى: هو الصور الذهنية التي وضع بازائها الفاظ. وذكر مولى
عبدالله وجهاً آخر فى الفرق بينهما فى الحاشية: اعلم ان ما استفيد من
اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبار انه قصد منه يسمّى
معنى.

الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة

الحكم المستفاد من الكلام ان كان موضوعه مذكوراً فى الكلام
فمنطوق و آلاً فمفهوم و المفهوم ان كان مطابقاً للمنطوق فى الايجاب و
السلب فهو المفهوم الموافق و آلاً فهو المفهوم المخالف و الاول كقوله
تعالى: و لا تقل لهما اف. و الثانى كقولهم: اذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه
شيء على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم.

الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحتمية

الشك إمّا فى نفس التكليف و إمّا فى متعلق التكليف مع العلم
بنفسه كما اذا علم وجوب شيء و شك بين تعلّقه بالظهور او الجمعة و الاول
يسمّى بالشبهة الحتمية و الثانى يسمّى بالشبهة الموضوعية و منشأ

الفرق بين العام والمطلق ٦٣

الشك في الأول إما عدم النص في المسئلة، كمسألة شرب التتن، وإما ان يكون اجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: حَتَّى يَطْهَرْنَ، بين التشديد و التّخفيف مثلاً و إما ان يكون تعارض النصين و منه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات.

ومنشأ الشك في الثانى اشتباه الأمور الخارجيّة كدوران الامر بين كونه خمرا او خللاً مثلاً.

الفرق بين العام و المطلقة

هما من المفاهيم الواضحة البديهية التى لا تحتاج الى التعريف الّا لشرح اللفظ و تقريب المعنى الى الذهن كما يقال: العام هو اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له نحو العلماء فيدل على افراده بالوضع. والمطلق: ما دل على معنى شائع فى جنسه. فيدل على افراده بمقدمات الحكمة كرقبة فى قوله إن افطرت فى نهار رمضان فاعتق رقبة. و الفرق الثانى بينهما: ان سراية الحكم الى جميع افراد المطلق انما تكون لاجل تساوى افراد الطبيعة فى صدقها عليها و اما سراية الحكم الى جميع افراد العام فهى مستفادة من اداة العموم بالدلالة اللفظية و هذا هو السرفى تقديم العام على المطلق فى مورد تعارضهما.

اقسام العام

العام ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول: العموم الاستغراقي: وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم نحو اكرم كل عالم فيتعدد الا مثال بتعدد الافراد ويتحقق العصيان بترك كل فرد من افراده

الثاني: العموم المجموعي: وهو ان يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا كوجوب الايمان بالائمة (عليهم السلام) فلا يتحقق الأمثال الا بالايان بالجميع و العصيان يتحقق بعدم الايمان باحدهم(ع)

الثالث: العموم البدلي: وهو ان يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو اعتق آية رقية شئت. قال المحقق النائني (تذكرة): وتسمية العموم البدلي بالعموم مع ان العموم بمعنى الشمول و البدليّة تنافي الشمول لا تخلو عن مسامحة^(١)

اقسام المطلق

الاطلاق هو الارسال يقال: اطلق الدابة اى ارسلها و ارخى عنانها فى مقابل تقييدها و الاصوليون ليس لهم اصطلاح خاص غير ما له من المعنى اللغوى و العرفى، و المطلق ينقسم الى الشمولى و البدلى من ناحية الحكم و ليس الاطلاق الشمولى مغايراً للأطلاق البدلى، بل الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد و هو الارسال غايته انّ الحكم الوارد على التّكرة او الطبيعة تارة: يقتضى البدليّة كالتّكرة الواقعة فى سياق الاثبات نحو ان افطرت فى نهار رمضان فاعتق رقبة و الحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود حيث انّ نتيجة البدلية فى المقام الامثال و الاكتفاء بفرد واحد.

و تارة: يقتضى الشمول كالتّكرة او الطبيعة الواقعة فى حيّز النّفى، او الطبيعة الواقعة فى حيّز الاثبات بلحاظ مطلق الوجود نحو ما رايت رجلاً و مارايت انساناً فى الدار مثلاً.

و ناقش الامام الخمينى (١) فى هذا التقسيم بأنّ تفسيرهم الاطلاق الى الشمولى و البدلى غير صحيح، لان دلالة المطلق على الاطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقلية بخلاف العام فان دلالاته على العموم لفظية لاعقلية، فالعام يكون شمولياً و بدلياً لا المطلق و اطلاقه^(١). و اذا كان هذا التقسيم باعتبار الحكم كما ذكرنا فلا محذور فيه.

الفرق بين الاطلاق البدلى و الشمولى

المطلق البدلى يدل على فرد لا على التعيين بمقدمات الحكمة نحو اعتق رقبة و المطلق الشمولى يدل على جميع افراده بمعونة مقدمات الحكمة مثل احل الله البيع و فى الغنم زكات. و بعبارة اخرى يكون مدلول المطلق البدلى صرف الوجود و يكون مدلول المطلق الشمولى مطلق الوجود

مقدمات الانسداد

لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعانى اى المعانى المبهمه لا للمعانى بما هى مطلقة اى ان الشياخ و السريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما وضعت له فلا بد فى الدلالة عليه من قرينة خاصة او قرينة عامة تجعل الكلام فى نفسه ظاهرا فى ارادة الاطلاق و هذه القرينة العامة انما تحصل اذا توفرت جملة مقدمات تسمى مقدمات الحكمة و المراد منها كما ذكر صاحب الكفاية ثلاث مقدمات:

الاولى: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين اى عدم القرينة المعيّنة للمراد

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب. و المحقق النائى

(تَذِيرٌ) لم يرتضيه كما في تقريراته^(١) وهذا نصّ عبارته: فالحق انه ليس من المقدمات وأنّ وجود القدر المتيقن مطلقاً لا يضّرّ بالتمسك بالاطلاق. و اما تلميذه المحقق المظفر (تَذِيرٌ) أيّد كلام الآخوند وقال: الاقرب الى الصحة ما في الكفاية. و اضاف بعض الاعاظم كالـمحقق النائي (تَذِيرٌ) و غيره مقدمة رابعة بل نسب الى المشهور

الرابعة: امكان الاطلاق و التقييد بان يكون متعلق الحكم او موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً للانقسام فلو لم يكن قابلاً للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرية فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق و كانقسام المكلف الى العالم و الجاهل بالحكم يستحيل فيه الاطلاق كما يستحيل فيه التقييد.

الخامسة: عدم الانصراف كما قيل ان انصراف الذهن من اللفظ الى بعض مصاديق معناه او بعض اصنافه يمنع التمسك بالاطلاق. و الحق ان هذه المقدمة ليست مقدمة مستقلة، بل ترجع الى المقدمة الثانية، اذا كان انصراف الذهن ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد و اذا كان ناشئاً من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف اليه او تعارف الممارسة الخارجية له، فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق.

المراد من الشبهة غير المحصورة

فاذا اتضحت الشبهة غير المحصورة فتعرف الشبهة المحصورة من باب المقابلة و ذكر العلماء و الاعاظم (قدس الله اسرارهم) لتعريفها وجوها كثيرة و نكتفى بذكر ما هو العمدة منها:

١- ان غير المحصورة ما يعسر عدّه

٢- ما ذكره الشيخ الاعظم (قَدْ يَرَى) من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف موهوماً لكثرة الاطراف

٣- ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية

٤- ان الميزان فى كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفى، فما صدق عليه عرفا انه غير محصور يترتب عليه حكمه و يختلف ذلك باختلاف الموارد.

٥- ما اختار المحقق النائنى (قَدْ يَرَى) من ان الميزان فى كون الشبهة غير المحصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف.

و اورد الامام الخوئى (قَدْ يَرَى) على جميع الوجوه و استنتج: فتحصل انه لم يظهر لنا معنى محصلاً مضبوطاً للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم فى حكمها.

فلا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين كثرة الاطراف و قلتها. نعم ربما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرو بعض العناوين المانعة عن تنجيز

العلم الاجمالى، كالعسر و الحرج و الخروج عن محل الابتلاء و نحو ذلك.

الفرق بين الطلب و الارادة

انّ كلامنا من الطلب و الارادة على قسمين:

الاول: الطلب الحقيقى و الارادة الحقيقية اى الصفة النفسانية القائمة بالنفس التى يحمل عليها الطلب و الارادة بالحمل الشائع الصناعى

الثانى: الطلب الانشائى و الارادة الانشائية اى المنشأ بالصيغة الذى لا يحمل عليه الطلب و الارادة بهذا الحمل مطلقا بل يحمل عليه مقيداً بالانشائى

أن المحقق الخراسانى (قَدْ رَضِيَ) قائل باتحاد الارادة الحقيقية مع الطلب الحقيقى واتحاد الارادة الانشائية مع الطلب الانشائى وهذا نصّ عبارته فى الكفاية: فاعلم ان الحق كما عليه اهله، وفاقاً للمعتزلة، و خلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب و الارادة بمعنى ان لفظيها موضوعان بازاء مفهوم واحد، و ما بازاء احدهما فى الخارج يكون بازاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه او بغيره عين الارادة الانشائية. و بالجملة هما متحدان مفهوما و انشاءً و خارجاً الخ

و اختلاف الطلب و الارادة فى انصراف الاول الى الانشائى و انصراف الثانى الى الحقيقى

و اورد على ما افاده المحقق الخراسانى من اتحاد الطلب و الارادة

السيدنا الخوئي (قَدْ سَلَّمَ) بان الارادة، بواقعها الموضوعى من الصفات النفسانية، و من مقولة كيف القائم بالنفس و اما الطلب من الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان بالارادة و الاختيار، حيث أنه عبارة عن التصدى نحو تحصيل شيء فى الخارج. و من هنا لا يقال طالب الضالة، او طالب العلم الا لمن تصدى خار جالتحصيلهما، و اما من اشتاق اليهما فحسب و اراد فلا يصدق عليه ذلك، و لذا لا يقال طالب المال او طالب الدنيا لمن اشتاق و ارادهما فى افق النفس، ما لم يظهر فى الخارج بقول او فعل.

و افاد آية الله العظمى البروجردى (قَدْ سَلَّمَ) فى مقام الفرق بينهما بأن الارادة صفة قائمة بالنفس و الطلب بمعنى البعث و التحريك سواء كان قولياً او فعلياً فالطلب مبرز و مظهر للارادة لانه عينها^(۱)

الفرق بين الوجوه و الاقوال

الوجوه لا يستلزم القائل و الاقوال يستلزم القائل. اذا كان فى المسئلة اقوال لا يمكن ان لا يكون لها قائل و لكن يمكن ان يكون فى المسئلة وجوه و لم يلتزم بها احد

اقسام الضد

قد يطلق الضد ويراد منه الترك ويسمى بال ضد العام نحو صلّ اى لا تترك الصلاة
وقد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه ويسمى بال ضد الخاص
نحو صلّ اى لا تأكل مثلاً
وثالثة يراد منه احد الاضداد الوجودية لابعينه كالاكل والشرب و
النوم للصلاة.

المراد من التقابل بين المطلق و المقيد

اذا كان الاطلاق مأخوذاً فى الموضوع له كما نسب ذلك الى المشهور، فيكون التقابل من قبيل تقابل التضاد، لأنّ كلا منهما على ذلك امر وجودى يمتنع اجتماعه مع الاخر فى موضوع واحد و اذا كان الاطلاق خارجاً عن الموضوع له كما ذهب اليه سلطان العلماء و من تبعه من المحققين المتأخرين (قدس سرهم) فلا محالة يكون الاطلاق امراً عدمياً اى عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، فيكون التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة و اذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة.
و الحق ما ذهب اليه سلطان العلماء بل قيل ان نسبة القول الاول الى المشهور مشكوك فيها، لأنّ المراد من العدم عدم الخاص اعنى به

العدم الذى اخذ معه قابلية موصوفه للاتصاف بوجود ما اضيف اليه العدم كالعنى بالاضافة الى الحيوان.

وَأَمَّا الْإِمَامُ الْخَوَنَسِيُّ (قَدْ رُفِعَ) فَقَدْ فَصَّلَ بَيْنَ مَقَامَى الْإِثْبَاتِ وَالثَّبُوتِ وَ هَذَا نَصُّ تَقْرِيرَاتِهِ: (١)

اما فى مقام الاثبات فلا ينبغى الشك فى أَنَّ التَّعَابُلَ بَيْنَهُمَا مِنْ تَعَابُلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْإِطْلَاقَ فِي هَذَا الْمَقَامِ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ التَّقْيِيدِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا هُوَ قَابِلٌ لَهُ وَ هَذَا بِخِلَافِ التَّقْيِيدِ، فَانَّهُ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ وَ عِبَارَةٌ عَنْ خُصُوصِيَّةٍ زَائِدَةٍ فِي الْمَوْضُوعِ أَوْ الْمُتَعَلِّقِ.

وَأَمَّا فِي مَقَامِ الثَّبُوتِ فَالْصَّحِيحُ، أَنَّ الْمَقَابِلَةَ بَيْنَهُمَا مَقَابِلَةُ الضَّدِّينَ لَا الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْإِطْلَاقَ فِي هَذَا الْمَقَامِ عِبَارَةٌ عَنْ رَفْضِ الْقِيُودِ وَالْخُصُوصِيَّاتِ وَ لِحَاطِظِ عَدَمِ دَخْلِ شَيْءٍ مِنْهَا فِي الْمَوْضُوعِ أَوْ الْمُتَعَلِّقِ، وَ التَّقْيِيدِ عِبَارَةٌ عَنْ لِحَاطِظِ دَخْلِ خُصُوصِيَّةٍ مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ فِي الْمَوْضُوعِ أَوْ الْمُتَعَلِّقِ وَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ كُلَّ مَنْ الْإِطْلَاقَ وَ التَّقْيِيدَ بِهَذَا الْمَعْنَى أَمْرٌ وَجُودِيٌّ.

المراد من الترتب

إذا قَدَّمَ الْمُكَلَّفُ فِعْلَ الْمَهْمِ الْعِبَادِي عَلَى الْإِهْمِ (كَتَقْدِيمِ الْمُنْدُوبِ عَلَى الْوَاجِبِ وَ تَقْدِيمِ الْوَاجِبِ الْمَوْسَعِ عَلَى الْمَضْيِقِ وَ تَقْدِيمِ الْوَاجِبِ

التخيري على التعيني) فاذا قلنا بالنهي عن الضد و أن النهي يقتضي الفساد، او قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر (قَدِّيرُ) (و ان كان الحق خلافه) ^(١) فان اعماله هذه كلها باطلة و لا يستحق عليها ثوابا.

تصدى جماعة من الاعلام كالمحقق الثاني، و كاشف الغطاء، و سيد الاساطين الميرزا الكبير الشيرازي و الميرزا النائيني (قدس سرهم) و غيرهم خلافا لجماعة آخرين كشيخنا الاعظم (قَدِّيرُ) و جمع ممن تأخر عنه بتصحيح العبادة في المهم بنحو الترتب بانه لا مانع عقلا من ان يكون الامر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم لان اطلاق الأمر بالأهم باقي على حاله و الأمر بالمهم يقيد بصورة عصيان الاهم و تركه. فيرجع النزاع في الترتب الى انّ تقييد المهم بذلك مع بقاء اطلاق الأمر هل يوجب رفع غائلة التمانع و المطاردة، و التكليف بالمحال و خروج الأمر بالضدين عن العرضية الى الطولية ام لا؟ فالقائلون با الترتب يقولون: الامر بالضد المهم مترتب على عصيان الأمر بالأهم و متأخر عنه، و في طوله لا في عرضه.

المحقق الخراساني (قَدِّيرُ) قائل باستحالة الترتب حتى لو كان الامر بالمهم في طول الأمر بالأهم لان ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما في هذه الصورة ايضا في مرحلة المتأخرة اي اتيان الصلاة مع عصيان الأزالة و في هذه المرتبة لم يسقط الامر بالا هم بل

هو باق بحاله فيلزم اجتماع الضدين فى مرتبة واحدة كما افاد بعض الاعاظم ،

و لكن هذه الدعوى عند القائل بالترتب غير تام لان المحال هو الجمع بين الضدين (بان يكون مطلوب المولى الجمع بينهما فى آن واحد) لا الأمر بهما فى آن واحد و ان لم يستلزم الجمع بينهما.

و قال المحقق الاصفهاني (قَدْ يَرَى) فى امكان الترتب ما هذا نصّ عبارته: و التحقيق الحقيق بالتصديق فى تجويز الترتب هو: ان الأمر با لاضافة الى متعلقه من قبيل المقتضى با لاضافة الى مقتضاه، فاذا كان المقتضيان المتنافيان فى التأثير لا على تقدير، و الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محالة يستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما و ان كان المكلف فى كمال الانقياد.

و اذا كان المقتضيان مترتبين - بأن كان احد المقتضيين لا اقتضاء له الا عند عدم تأثير الآخر - فلا مانع من فعلية مقتضى الأمر المترتب، و حيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محالة يستحيل ما نعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. اذا كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضى سبب من الاسباب يستحيل ان يزا حمه فى التأثير، و لا مزاحمة بين المقتضيين الا من حيث التأثير، و الا فذوات المقتضيات بما هى لاتزاحم بينها. (١)

كلام الشيخ الاعظم (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) في تقريراته^(١) و فوائد الاصول متناقض
كما ذكر المحقق النائيني (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) وهذا نصّ عبارة تقريراته:

و من الغريب: ما صدر عن الشيخ (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) حيث أنّه في الضّدين
الذين يكون احدهما اهمّ ينكر الترتّب غاية الانكار و لكن في مبحث
التعادل و التراجيح التزم بالترتب من الجانبين عند التساوى و فقد
المرجّح، حيث قال في ذلك المقام، في ذيل قوله: «فنقول وبالله المستعان
قد يقال بل قيل: ان الاصل في المتعارضين عدم حجّة احدهما» ما لفظه:
لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية
و العرفية مشروطا بالقدرة، و المفروض انّ كلاهما مقدور في حال ترك
الآخر و غير مقدور مع ايجاد الآخر، يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجب
الأخذ باحدهما نتيجة ادلّة وجوب الأمثال و العمل بكلّ منهما بعد تقييد
وجوب الأمثال بالقدرة. و هذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ
واجبين اجتماعا على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف
بمقتضى دليله الاّ تعيين الآخر عليه كذلك^(٢) و هذا كما ترى صريح في انّ
التخير في الواجبين المتزاحمين انما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما
بالقدرة عليه و تحقق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كل منهما عند
ترك الآخر فيلزم الترتّب من الجانبين مع انه (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) انكره من جانب واحد.
وليت شعري انّ ضمّ ترتب الى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه.^(٣)

١ - مطارح الانظار من مباحث مقدمة الواجب

٢ - فوائد الاصول، مباحث التعادل و التراجيح. ٣ - فوائد الاصول ج ٢

اقسام الترتب

أن ترتب احد الخطابين على الآخر يتصور على وجوه:

الاول: ترتبه على عدم موضوع الخطاب الآخر، كترتب خطاب

التيمم على فقدان الماء او عدم التمكن من استعماله

الثانى: ترتبه على عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب الخمس فى

الربح على عدم فعلية خطاب أداء الدين خصوصاً اذا كان للمؤنة - فانّ

خطابه اذا صار فعلياً ارتفع به موضوع وجوب الخمس - وهو فاضل

المؤنة - فوجوب الخمس منوط بعدم فعلية خطاب أداء الدين، لان فعليته

بنفسها رافعة لفاضل المؤنة.

الثالث: ترتبه على عدم امتثال الخطاب الآخر لاعلى عدم فعليته،

بأن كان امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كالدين السابق على

عام الربح فانّ نفس الخطاب بأدائه لا يرفع فاضل المؤنة الذى هو موضوع

وجوب الخمس بل الرافع له هو: امتثاله بصرف الربح فى ادائه، فيتوقف

موضوع وجوب الخمس على عصيان خطاب الاداء، فيجتمع خطابان

فعليان بادائه، وباخراج خمس الربح.

الرابع: ترتب احد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر - مع بقاء

موضوعه و ملاكه - اذا امتثل الخطاب الاول، كترتب وجوب الصلاة على

عصيان خطاب الازالة مع بقاء موضوعها، و ملاكها اذا امتثل خطاب

الازالة.

و هذا الوجه الرابع هو الترتب المبحوث عنه فى المقام و الثلاثة المتقدمة اجنبية عنه لعدم اجتماع الخطا بين الفعلين فى هذه الوجوه الثلاثة.

الفرق بين التخصيص و التخصّر

التخصيص: هو اخراج بعض الافراد عن تحت الحكم مع حفظ فرديته و مصداقيته و بعبارات اخرى: اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرف لا فى عقد الوضع و لا فى عقد الحمل. كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق .

و التخصص: هو خروج بعض الافراد عن تحت الدليل موضوعا. و بعبارات اخرى: خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان كخروج الجهال عن تحت قوله: اكرم العلماء

الفرق بين التخصيص و النسخ

ان التخصيص و النسخ و ان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من وجوه:

الاول: ان التخصيص يبيّن ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدالة عليه بخلاف النسخ.

الثانى: ان النسخ لا يكون فى نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص فانه يجوز با الدلة العقلية و السمعية.

الثالث: ان الناسخ لا بد ان يكون متاخيا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يكون متقدما او متأخرا.

الرابع: ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا فى مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به فى مستقبل الزمان بالكلية.

الخامس: انه يجوز نسخ شريعة بشرعية و لا يجوز تخصيص شريعة بالاخري.

الفرق بين النسخ و البداء

النسخ بيان أجل الحكم و انتهاء امده بمعنى اقتضت الحكمة اخفاء أمد الحكم فى بدو الأمر مع انه بحسب الواقع له امد و غاية و من المعلوم ان اخفاء امد الحكم ليس بكذب و لا شبه كذب.

البداء فى التكوينيات: ابداء ما اخفاه فى بدو الأمر فهو تعالى يخبر عن وقوع امر معلق على امر غير واقع او على عدم امر واقع كما اذا اخبر عن موت شخص معلق موته على عدم التصديق و قد اخفى التعليق عليه

حين الاخبار و لم يبين انه يتصدق و لا يموت و ذلك لحكمة مقتضية كالتنبية على خواص الصدقة و شدة تأثيرها في دفع البلاء و نحو ذلك من المصالح.

الفرق بين التخصيص و الحكومة

ان التخصيص كما ذكرنا عبارة عن اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرف لا في عقد الوضع و لا في عقد الحمل. بان لا يكون احد الدليلين ناظرا لفظا الى حال الآخر و شار حاله.

و اما الحكومة: فهي ما اذا كان أحد الدليلين ناظرا الى الدليل الآخر و شار حاله بحيث لو لا دليل المحكوم لكان دليل الحاكم لغواً، لا فرق في تصرف الحاكم في المحكوم بين أن يكون بنحو التضيق و التخصيص كما اذا قال: اكرم العلماء ثم قال: لا وجوب لاکرام العالم الفاسق او بنحو التوسعة و التعميم كما اذا قال: اكرم العلماء ثم قال: ولد العالم عالم او بنحو التغير و التبديل كما اذا قال: لا تجالس الفقراء ثم قال: ليس الفقير من لا مال له بل الفقير من لا دين له فالأول يسمى حكومة مخصصة و الثاني يسمى حكومة معممة و ينبغي تسمية الثالث بالحكومة المغيرة و قال صاحب عناية الاصول (١) لم أر من تعرّضها - القسم الثالث - الى الآن. فالفرق بين الحكومة و التخصيص بعد اشتراكهما في عدم ارتفاع

الموضوع وجداناً ان الدليل الحاكم يوجب التصرف فى عقد الوضع او فى عقد الحمل فيترتب عليه رفع الحكم وهذا بخلاف التخصيص فانه يوجب ارتفاع الحكم عن الموضوع من دون تصرف اصلاً.

اقسام الحكومة

الاول: الدليل الحاكم قد يكون ناظراً الى عقد الوضع كقوله (ع) «لا ربا بين الوالد و الولد» فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، اذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغوا و ناظر الى ان المراد من دليل الحرمة غير الربا بين الوالد و الولد، فيكون نافيا للحكم بلسان نفى الموضوع.

الثانى: و قد يكون ناظراً الى عقد الحمل كما فى قوله (ع) «لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام» و قوله تعالى: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» و غيرهما من ادلة نفى الاحكام الضررية و الحرجية فانها حاکمة على الادلة المثبتة للتكاليف بعمومها حتى فى موارد الضرر و الحرج و شارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف فى غير موارد الضرر و الحرج.

الثالث: ان يكون احدا لدليلين رافعاً لموضوع الحكم فى الدليل الآخر - و إن لم يكن بمدلوله اللفظى شارحاً له - كحكومة الامارات على الاصول الشرعية: من البرائة و الاستصحاب و قاعدة الفراغ و غيرها من الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية او الموضوعية، فان ادلة

الامارات لا تكون ناظرة الى ادلة الاصول و شارحة لها، بحيث لو لم تكن الاصول مجعولة لكان جعل الامارات لغوا و لكن الامارة تكون موجبة لارتفاع موضوع الاصل بالتعبد الشرعى و لاتنافى بينهما ليدخل فى التعارض.

الفرق بين التخصّص و الورود

كلا من الورود و التخصّص خروج الشى بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا و لكن الفرق ان الخروج فى التخصّص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع كخروج الجاهل عن موضوع دليل «اكرم العلماء» و اما فى الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع كما فى موارد قيام الدليل الشرعى بالنسبة الى الاصول العقلية: كالبراءة و الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل فيها: عدم البيان و احتمال الضرر و التخيّر فى مقام العمل و بعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى عدم البيان و احتمال الضرر و التخيّر. فالتخصّص خروج الشى موضوعا بالوجدان و الورود خروج الشى موضوعاً بالتعبد.

المراء من التعارض

التعارض هو تنافى الدليلين او الادلة بحسب الدلالة و مقام
الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضاً^(١)

وقال بعض الاعاظم (تَقَرُّرٌ) التعارض لغة: من العرض وهو ذومعان
عديدة والظاهران المعنى الملحوظ من بينها فى هذه الصناعة هو العرض
بمعنى جعل الشيء، حذاء الشيء، الآخر وفى قبالة واصطلاحاً ان التعارض:
هو التنافى بين المدلولين ذاتاً بلحاظ مرحلة الفعلية المجعولة التى هى
مرحلة متأخرة عن المرحلة التى يتعرض لها الدليل^(٢)

لقد نسب الشيخ الانصارى (تَقَرُّرٌ) الى المشهور تعريف التعارض
بانه: تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض او التضاد. و الاول: كما
اذا دل احدهما على وجوب شى والآخر على عدم وجوبه والثانى: كما اذا
دل احدهما على وجوب شى والآخر على حرمة.

المراء من التزام

التزام قد يطلق على التزام الملاكات كما اذا كان فى فعلٍ جهة
مصلحة تقتضى ايجابه وجهة مفسدة تقتضى تحريمه و الأمر فى هذا

التزاحم بيد المولى و ليس للعبد ألاً الامتثال و حيث انه ليس للمكلف دخل فى هذا التزاحم فلا تترتب عليه ثمرة فهو خارج عن محل البحث و قد يطلق التزاحم على تزاحم الاحكام فى مقام الامتثال بان توجه الى المكلف تكليفان: يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال كليهما كما اذا توقف انقاذ الفريق على التصرف فى الارض المغصوبة او كان هناك غريقان لا يقدر المكلف الا على انقاذ أحدهما. وهذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا. (١)

الفرق بين التعارض و التزاحم

ان الميزان فى تعارض الدليلين تكاذبهما و تنافيهما فى مقام الجعل و التشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية و الامتثال بان يستحيل جعلهما و تشريعهما لاستلزامه التعبد بالضدين او النقيضين فى مورد واحد و التنافى بين المتزاحمين انما هو فى مقام الفعلية و الامتثال لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين فى زمان واحد حيث ان له قدرة واحدة فاما ان يعملها فى هذا او يعملها فى ذاك كما ذكرنا. و بعبارت اخرى: ثبوت مدلول احد الدليلين فى باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر فى مقام الجعل بخلاف التزاحم فان ثبوت احدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر. و الفرق الثانى بينهما على بعض المباني: ان المصلحة و الملاك فى باب التعارض فى احد الدليلين و اما فى باب التزاحم فى كليهما.

مرجحات باب التعارض

ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة:

الاول: الشهرة اى الشهرة فى الرواية فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة (فان المجمع عليه لاريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك اذ عقبه بالسؤال: فان كان الخبران عنكما مشهورين. و قال الامام الخوئى (قَدَّحَ): ان المراد من المجمع عليه الخبر الذى اجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين (عليهم السلام) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (عليه السلام) فلا تكون الشهرة من المرجحات.

الثانى: موافقة الكتاب و السنة

الثالث: مخالفة العامة

و اضاف بعض العلماء على هذه المرجحات الثلاثة الترجيح بالاحداث تاريخاً و الترجيح بصفات الراوى.

و المرجحات المذكورة ترجع الى ثلاث نواح: موافقة المشهور و صفات الراوى من المرجحات الصدورى و مخالفة العامة من المرجحات الجهتى و موافقة الكتاب و السنة من المرجحات المضمونى.

مرجحات باب التزام

ان المرجحات فى باب التزام تنتهى كلها الى أهمية احد الحكمين عند الشارع فالأهم عنده هو الأرحح فى التقديم و لما كانت الأهمية تختلف جهتها و منشأها فلا بد من بيان تلك الجهات:

الاولى: ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزام له البديل فما لا بدل له يقدم على الآخر.

الثانية: ان يكون احد الواجبين مضيّقاً او فورياً و الآخر يكون موسّعاً فيقدم الاول على الثانى لأهميته عليه.

الثالثة: ان يكون احد الواجبين صاحب الوقت المختص (كالصلاة اليومية فى آخر وقتها) دونه الآخر (كالصلاة الآيات فى ضيق وقتها)
الرابعة: كون احد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعاً (كحفظ النفس المحترمة من الهلاك) فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً.

المراد من القدرة الشرعية ما يكون ملاكه متوقفاً على القدرة ففى صورة العجز ليس له ملاك اصلاً كالوضوء بخلاف حفظ النفس المحترمة فان ملاكه غير متوقف على القدرة^(١) و قيل المراد من القدرة الشرعية هى القدرة المأخوذة فى لسان الدليل شرطاً للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة.^(٢)

الخامسة: كون احد الواجبين سابقا على الآخر من حيث الزمان كما اذا نذر احد صوم يوم الخميس و يوم الجمعة.

السادسة: احد الواجبين اولى من الآخر عند الشارع من غير تلك الجهات المتقدمة. و الاولية تعرف اما من الادلة و اما من مناسبة الحكم للموضوع و اما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية. كحقوق الناس والدماء والفروج و اركان العبادة.

لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب

و يعبر عن مفهوم الموافقة بلحن الخطاب و دليل الخطاب و يعبر عن مفهوم المخالفة بفحوى الخطاب: توضيح ذلك: اذا قلت لا يجب اكرام فساق العلماء مثلاً يستفاد منه ثلاثة امور احدها: عدم وجوب اكرام فساقهم و يقال له المنطوق لان موضوع الحكم قد نطق به ثانيها: وجوب اكرام عدول العلماء و يقال له مفهوم المخالفة لانه مخالف لحكم المنطوق و يقال له دليل الخطاب ايضا لانه مدلول الخطاب.

ثالثها: عدم وجوب اكرام فساق الجهال و يقال له مفهوم الموافقة لان حكم المذكور موافق لحكم غير المذكور و يقال له فحوى الخطاب ايضا لان الفحوى ما يفهم من الكلام بسبيل القطع و يقال له لحن الخطاب ايضا لان اللحن هو صرف الكلام عن طريقه الذى يجرى عليه كصرف

الكلام من التصريح الى التلويح و التعريض كالمقام^(١) و ذكر المحقق المظفر (رحمته) : ان لحن الخطاب هو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ نحو (اسئل القرية)

الفرق بين المبادئ التصورية و التصديقية

المبادئ على قسمين المبادئ التصورية: كتصور الموضوع و تصور اجزاء الموضوع و تصور جزئيات الموضوع
المبادئ التصديقية: ما يعبر عنها بمقدمات الاستدلال و بعبارات اخرى المبادئ التصورية: هي التي توجب معرفة الموضوع او المحمول و اما المبادئ التصديقية فهي: الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.
و قال بعض الحكماء: المبادئ التصورية هي الحدود و الرسوم، و التصديقية هي القضايا المؤلفة منها الأقيسة و غيرها (من الاستقراء و التمثيل).^(٢)

١ - معالم الاصول و شرحه من الاستاذ الاعتمادى.

٢ - شرح المنظومة - قسم المنطق - لآية ا. - حسن زاده الاملى.

اقسام الدلالة: من الاقتضاء، و التنبيه و الإشارة

١- دلالة الاقتضاء: هي ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعاً او لغة او عادة عليها. الامثلة بالترتيب: لا ضرر و لا ضرار في الاسلام، و اسأل القرية، اعتق عبدك عنى على الف و نحن بما عندنا و انت بما عندك راض و الرأى مختلف

٢- دلالة التنبيه: و هي ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليها. كذكر الشئ و ارادة لازمه العقلى او العرفى.

٣- دلالة الإشارة: و هي الا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالى بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين او لزوماً بيتاً بالمعنى الاعم سواء استنبط المدلول من كلام واحد ام من كلامين. كدلالة الايتين على اقل الحمل وهما آية: «و حملة و فصالة ثلاثون شهراً»^(١) و آية: «و الوالدات يرضعن او لا دهن حولين كاملين»^(٢) و بعبارة اخرى: الدلالة اما ان يكون مقصودة للمتكلم او لا و الثانى هو دلالة الإشارة و الاول اما لا يتوقف عليه صدق الكلام و لا صحته فهو دلالة التنبيه و الايماء او يتوقف عليه صدق الكلام فقط او

صحته عقلاً او صحته شرعاً فظهر ان دلالة الاشارة و التنبيه و الاقتضاء كلها من اقسام الدلالة الالتزامية

الفرق بين المعنى و المفهوم و المدلول

انّ ما استفيد من اللفظ باعتباره فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتباره قصد منه يسمّى معنى و باعتباران اللفظ دال يسمّى مدلولاً^(١) فالكل فى الحقيقة واحد و الفرق بالاعتبار. ذكر فى الفرق بين المعنى و المفهوم فى حاشية شرح الانموذج ما هذا نصّه: ان المفهوم هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ اولاً و المعنى هو الصور الذهنية التى وضع بازائها الفاظ^(٢) و افاد المحقق النائيني (قضى) فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته: ان المعنى يطلق على نفس المعانى المجردة فى العقل التى جرد عنها جميع ما يلزمها من المادة و لوازمها فزيد الخارجى الذى يجرد عنه جميع ما يلزمه يعبر عنه بالمعنى سواء وضع له لفظ ام لا استعمل فيه اللفظ ام لا. و اما المفهوم او المدلول فيطلقان عليه باعتبار انفهامه من اللفظ او دلالة اللفظ عليه^(٣) و اورد عليه تلميذه المحقق السيدنا الخوئى (قضى) فى حاشية الكتاب: بان اطلاق لفظ المعنى على شيء انما هو باعتبار

١ - الحاشية لملا عبد الله.

٢ - جامع المقدمات ص ٢٢٠

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٣

كونه مقصودا و الّا فلمدركات المجردة فى العقل مع قطع النظر عن استعمال الالفاظ فيها لاتتصف بكونها معانى كما لا تتصف بانها مفاهيم او مداليل.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية

ان تقسيم الارادة الى التكوينية و التشريعية باعتبار تعلق الاولى بفعل المريد بنفسه بلا تخلل ارادة غيره فى صدور كماله تعالى خلق العالم و ارادة الانسان شرب الماء و اكل الغذاء و امّا ارادة الله تعالى محال ان تنفك عن المراد و اما ارادة غيره يجوز ان تنفك عن المراد لاجل الموانع و تعلق الثانية بفعل الغير اعنى المراد منه بمعنى ارادة صدور الفعل عن غيره بارادته و اختياره كما فى ارادة الله تعالى صدور العبادات من عباده باختيارهم و ارادتهم و ارادة العباد بصدور الفعل عن بعضهم الآخر عن ارادة و اختيار

توضيحه: ان فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى الشخص، فينبعث - من الشوق الى تلك الفائدة - شوق الى فعل الغير بملاحظة ترتب تلك الفائدة العائدة اليه و حيث انّ فعل الغير - بما هو فعل اختيارى له - ليس بلا واسطة مقدور للشخص، بل يتبع البعث و التحريك اليه لحصول الداعى للغير فلا محالة ينبعث للشخص شوق الى ما يوجب حصول فعل الغير اختيارا و هو تحريكه الى الفعل فالارادة التشريعية: هى الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا.

الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية لله تعالى

ان لله تعالى ارادتين: تكوينية و تشريعية:

اما الاولى: فهي عبارة عن العلم بالنظام على النحو التام: وهذه الارادة تتعلق بذوات الماهيات و تفيض عليها الوجود الذى هو منبع كل خير و شرف و لا تتخلف الارادة التكوينية عن المراد
اما الثانية: فهي عبارة عن العلم بوجود المصلحة فى فعل العبد اذا صدر عنه بالارادة و الاختيار و من المعلوم ان هذه الارادة التشريعية قد تتخلف عن المراد.

الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية

الهدايد التكوينية: هى اعطاء كل مستحق ما يستحقه على ما هو مفاد قوله تعالى: اعطى كل شى خلقه^(١) و هى يحصل بامرین: حفظ الكمال الموجود و طلب الكمال المفقود.

الهداية التشريعية: هى انزال الكتب و ارسال الرسل و نصب الاوصياء و ايجاد سائر وسائل التبليغ و الارشاد و هى المرادة بقوله

تعالى: انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا^(١)

الفرق بين الجبر و الاكراه

الجبر يكون من حامل لا يمكن التفصّي منه نوعاً مثل السلطان و
الاكراه يكون من حامل يمكن التفصّي منه نوعاً كالزوجة والاب والام.^(٢)

الفرق بين الشرط الاصولي و النحوي

الشرط الاصولي: هو تعليق الشيء بشيء بحيث يلزم من عدمه
العدم كتعليق الحج بالاستطاعة
الشرط النحوي: ما ذكر تلو حرف الشرط و ان لم يلزم من عدمه
العدم نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا فلا يلزم من عدم الانسان عدم
الحيوان.

الفرق بين المتواطى المنطقي و الاصولي

المتواطى الاصولي: هو ما تساوى ظهوره في افراده بان لا
ينصرف الى بعضها كالنقطة
المتواطى المنطقي: هو ما تساوى صدقه في افراده بان لا يتفاوت

الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية ٩٣

افراده فى العلية و المعلولية و الشدة و الضعف و غير ذلك كالانسان. و النسبة بينهما عموم من وجه فكل المتواطى الاصولى متواط عند المنطقى و ليس بالعكس كالانسان فأن له ظهور الى بعض افراده كالرجل و الانثى دون الخنثى فلا يكون متواطياً عند الاصولى.

الفرق بين المشكك الاصولى و المنطقى

المشكك الاصولى: ما تفاوت ظهوره اللفظى على افراده كالوجود و الانسان

المشكك المنطقى: ما تفاوت افراده بالعية و المعلولية (كالوجود فان احد افراده الواجب تعالى يكون علة لسائر افراده) او الشدة و الضعف كالبياض مثلاً، و النسبة بينهما ايضا عموم من وجه فكل مشكك عند المنطقى مشكك عند الاصولى و ليس بالعكس.

الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية

البرائة ان اخذت من الكتاب و السنة و الاجماع تسمى براءة شرعية و موضوعها عد العلم - رفع ما لا يعلمون - و ان اخذت من العقل تسمى عقلية و موضوعها عدم البيان.

الفرق بين الاحتياط العقلي و الشرعي

المراد من الاول: حكم العقل بلزوم اتيان فعل يحتمل الضرر الاخرى فى تركه و لزوم ترك فعل يحتمل الضرر الاخرى فى فعله. و موضوعه: عدم المؤمن و احتمال العقاب. و المراد من الثانى: حكم الشارع بلزوم اتيان ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة. و موضوعه: الشك فى المكلف به مع العلم باصل التكليف. و اما اصالة التخيير فهى عقلية لا الشرعية و الاستصحاب شرعى لا العقلى.

الفرق بين اصالة العدم و البرائة

ان اصالة العدم تجرى فى الاحكام و الموضوعات و اصالة البرائة تجرى فى الاحكام فقط.

الفرق بين اصالة الاباحة و البرائة

ان اصالة الاباحة تطلق على البرائة الشرعية غالبا و البرائة المطلقة تطلق على البرائة العقلية.

الفرق بين الماهية المهمة و الا بشرط القسمى

الماهية تارتا تلاحظ بما هي هي يعنى أن النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شى زائد و تسمى هذه الماهية بالماهية المهمة نظراً الى عدم ملاحظة شى من الخصوصيات المتعيّنة معها فتكون مهمة بالاضافة الى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام الثلاثة و تارتا يلاحظ معها شى خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها باعتبار انها مقسم للاقسام الثلاثة و تسمى هذه الماهية بالماهية لا بشرط القسمى و على هذا فالملاحظة الاولى مباينة للملاحظة الثانية و تكون قسيمة لها و لا يعقل ان يكون قسيم الشىء مقسماله خلافا للمحقق الخراسانى و بعض الفلاسفة بأنهما اصطلاحان لمعنى واحد.

الفرق بين لا بشرط المقسمى و لا بشرط القسمى

الا بشرط المقسمى: عبارة عن الماهية التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة اى لا بشرط شىء من الاعتبارات الثلاثة كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس الى العدالة مثلاً أى لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها.

واما لا بشرط القسمى: عبارة عن الماهية التى اذا لو حظت الى ما

هو خارج عن ذاتها لا تكون مشروطة بوجوده ولا بعدمه كوجوب الصلاة

على الانسان باعتبار كونه حرًا.

وحاصل الفرق بينهما ان الماهية فى القسمى مقيدة بالابشرطية و
فى المقسمى غير مقيدة بها.

مقدمات دليل الانسداد

إنّ دليل الانسداد يتألف من مقدمات اربع اذا تمت يترتب عليها
حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الاحكام
المقدمة الاولى: دعوى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم
ابواب الفقه فى عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.
المقدمة الثانية: لا يجوز اهمال امثال الاحكام الواقعية المعلومة
اجمالاً.

المقدمة الثالثة: أنّه اذا وجب التعرض لا مثالتها فليس امثالها
بالطرق الشرعية المقررة للجاهل، من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم
الاجمالى بالامثال او الاخذ فى كلّ مسألة بالأصل المتبع شرعاً فى نفس
تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمّة الى غيرها من
المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها.

المقدمة الرابعة: أنّه اذا بطل الرجوع فى الامثال الى الطرق
الشرعية المذكورة لعدم الوجوب فى بعضها وعدم الجواز فى الآخر، و

المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية، تعيّن بحكم العقل المستقل الرجوع الى امتثال الظنّي و الموافقة الظنيّة للواقع و لا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهميّة^(١) و اضاف بعض العلماء مقدمة خامسة وهى: أنّ ترجيح المرجوح - الشك و الوهم - على الراجح قبيح.

الفرق بين انسداد الكبير و الصغير

انسداد الكبير: هو انسداد باب العلم فى جميع الاحكام من جهة السنة وغيرها.

انسداد الصغير: هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم بالطرق الاخرى

و قال بعض الاعاظم من الاساتيد فى وجه الفرق بينهما: ان استفادة الحكم الشرعى من الخبر يتوقف على امور ١- العلم بصدور الخبر ٢- العلم بجهة الصدور ٣- كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه ٤- حجية الظهور فأن سدّ العلم بجميع هذه الامور فيسمّى انسداد الكبير و الّا يسمّى انسداد الصغير.

اقسام القياس

القياس: هو اثبات حكم فى محل بعلة لثبوته فى محل آخر بتلك العلة.

القياس ينقسم بحسب مادته و صورته الى اقسام كثيرة نذكر فى مباحث المنطقية انشاء الله تعالى و ما يذكر من القياس فى الاصول تقسيمه الى منصوص العلة و مستنبط العلة و قياس الاولوية توضيح ذلك: فان فهم من النص ان العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالاصل فلا شك فى ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع كما اذا ورد: حرم الخمر لانه مسكر فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا و اما اذا لم يفهم منه ذلك و نستنبط منه الحكم فى الفرع من جهة العلة المشتركة كما اذا ورد الخمر حرام و نستنبط علة الحرمة بانه مسكر و نحكم بحرمة النبيذ لوجود الاسكار فيه ايضا و يسمى القسم الاول بمنصوص العلة و الثانى بمستنبط العلة و اما القياس الاولوية كمفهوم الموافقة و فحوى الخطاب نحو قوله تعالى: «فلا تقل لهما افٍ»^(١) الدال بالاولوية على النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما

تسمية منصوص العلة و قياس الاولوية بالقياس من باب التسامح و المجاز و فى الحقيقة هما داخلان تحت الظواهر و تكون حجيتهما من هذه الجهة

الفرق بين قياس الاولوية و مفهوم الموافقة

انّ بعض العلماء كالمحقق المظفر (قده) صرّح بان قياس الاولوية هو نفسه الذى يسمّى مفهوم الموافقة و يسمّى فحوى الخطاب و ذكر بعض آخر بانهما متمايزان عن الآخر لان قياس الاولوية هو: اجراء حكم الاصل على الفرع بالاولوية و بالمناط بان يكون مناط الحكم فى الفرع اشدّ و اقوى من الاصل و المفهوم الموافقة هو: اجراء حكم الاصل على الفرع بدليل لفظى يدل على حكم الاصل كقوله تعالى: «فلا تقل لهما افّ»

الفرق بين قياس الشبه و الاولوى

ان كان وجه الشبه فى المشبه به اقوى نحو زيد كالاسد فهو قياس شبهى و ان كان وجه الشبه فى المشبه اقوى نحو اسد كزيد فهو قياس اولوى

المراد من الاصل المثبت

الاصل المثبت فى اصطلاح الاصوليين: هو استصحاب الموضوع لاثبات اللوازم العقلية و العادية باعتبار ترتب الآثار الشرعية عليها كاستصحاب الحيات لاثبات النمو و الانبات (من اللوازم العادية) و

التنفس و التَّحْيِيز (من اللوازم العقلية)

المشهور عند المتأخرين عدم حجية الاصل المثبت لأنّ معنى عدم نقض اليقين و المضىّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشئ لانها قابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية.

و قيل إنّ مفاد اخبار الباب تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ماله من الاثر الشرعى و لو بواسطة اللزوم العادى او العقلى او الملزوم او الملازم (كاستصحاب حرمة تزويج المرنّة لاثبات وجوب نفقتها فأنّهما لازمان لملزوم ثالث و هو حيات الزوج) فيكون الاصل المثبت حجة.

انّ الشيخ الاعظم (مُؤَيَّدٌ) فصّل بين حجية مثبتات الامارات و الاصول و ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول و حيث جعل الاستصحاب من الاصول لم يلتزم بحجية مثبتاته كما صرّح بذلك مرارا فى الرسائل و نذكر ما صرّح فى هذه المقام: و من هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن با لملزوم عن الظن باللازم شرعيّاً كان اى اللازم او غيره إلّا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها^(١) و صرّح فى موضع آخر هذا نصّه: و قد عرفت أنّ الاستصحاب ان قلنا به من باب الظنّ النوعيّ كما هو ظاهر اكثر

القدماء، فهو كاحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى و اما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب^(١) و فى الخاتمة استثنى الشيخ الاعظم (رحمته) من عدم حجية الاصل المثبت ما اذا كانت الواسطة خفية بحيث يعد الاثر اثرا لذى الواسطة فى نظر العرف - وان كان فى الواقع اثراً للواسطة - كما فى استصحاب عدم الحاجب فان صحة الغسل ورفع الحدث وإن كان فى الحقيقة اثراً لوصول الماء الى البشرة، ألا انه بعد صب الماء على البدن يعدّ اثراً لعدم الحاجب عرفاً.

وزاد صاحب الكفاية مورداً آخر لاعتبار الاصل المثبت^(٢) وهو ما اذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذى الواسطة فى التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمة فى التعبد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعا، او كانت الواسطة بنحو يصح انتساب اثرها الى ذى الواسطة، كما يصح انتسابه الى نفس الواسطة، لوضوح الملازمة بينهما. ومثلّ له فى ها مش الرسائل بالعلة و المعلول تارتا و بامتضائين اخرى بدعوى ان التفكيك بين العلة و المعلول فى التعبد مما لا يمكن عرفاً وكذا التفكيك بين المتضائين.

و اورد عليهما الامام الخوئي (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمَا) كما ذكر في تقريراته (١) بان ما ذكره الشيخ من الاستثناء ليس هذا استثناءً من عدم حجية الأصل المثبت، لكون الاثر حينئذ اثراً لنفس المستصحب لا لازمه وان كان العرف معترفاً بأن المستظهر منها ان الأثر اثر للواسطة - كما هو الصحيح - فان رفع الحدث وصحة الغسل من آثار تحقق الغسل لامن آثار عدم الحاجب عند صبّ الماء فذا الاستثناء مما لا يرجع الى محصل.

وان ما ذكره صاحب الكفاية صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبت الملازمة في التعبد في مورد فلا اشكال في الاخذ بها الا ان الاشكال في الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد واما ما ذكره من المتضايقين خارج عن محل الكلام اذا الكلام فيما اذا كان الملزوم مورداً للتعبد و متعلقا لليقين و الشك و المتضايقان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي.

وامّا ما ذكره من العلة و المعلول فان كان مراده من العلة هي العلة التامة ففيه ما ذكرناه في المتضائفين من الخروج عن محل الكلام لعدم امكان اليقين بالعلة التامة بلايين بمعلولها. وان كان مراده العلة الناقصة ففيه أنه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة و التعبد بالمعلول عرفاً فلا معنى للاستثناء و الاّ يلزم ان لا يكون لعدم حجية الأصل المثبت مورد، فانتيج مما ذكره في المقام عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً.

المراد من العقل

العقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و فعلاً^(١) و بعبارات اخرى هو قدرة التفكير و ادراك الكليات و من فَقِدَ فقد خرج عن موضوع الاوامر و النواهى . و فى لسان الروايات كما روى عن الصادق (عليه السلام) «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان»^(٢)

المراد من الدليل العقلى

كُلْ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى . و بعبارات ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعى بالحكم الشرعى .

الفرق بين العقل النظرى و العملى

المراد من العقل النظرى: هو ادراك ما ينبغى ان يُعْلَمَ أى ادراك الامور التى لها واقع . و المراد من العقل العملى: هو ادراك ما ينبغى ان يعمل اى حكمه بان هذا الفعل ينبغى فعله او لا ينبغى فعله .

الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها

المراد من الشبهة البدوية هو ما يكون المشتبه غير مقارن بالعلم الاجمالى و مقابلها ما يكون مقرونا بالعلم الاجمالى.

المراد من الشبهة الكثيرة فى الدثار

المراد منها ما اذا كانت اطراف الشبهة فى نفسها كثيرة و كان المعلوم بالاجمال فى البين ايضاً كثيراً، كما لو فرض كون اطراف الشبهة ألفاً و المعلوم بينها مائة: فهل يكون العلم الاجمالى فى مثل ذلك الفرض منجزاً ام لا؟

و التحقيق انه يختلف الحال باختلاف المسالك فى عدم تنجيز العلم الاجمالى فى الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك الشيخ (قَدْ يُرَى) من ان الملاك فى عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالى فى مفروض المثال منجزاً لان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف من قبيل تردد الواحد فى العشرة، و مثله لا يعد موهوماً كما هو ظاهر.

و أما على مسلك المحقق النائنى (قَدْ يُرَى) من ان الوجه فى عدم التنجيز عدم الحرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها و وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها (قد ذكرنا فى محله عدم الملازمة بين

الوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية بل بينهما عموم من وجه)، فلا بد من الالتزام بعدم التنجيز في المقام ايضاً، فان المخالفة القطعية لا تتحقق إلّا بارتكاب جميع الاطراف، وهو متعذر أو متعسر عادة فلا تجب الموافقة القطعية ايضاً، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لا محالة و اما على مسلك الآخوند صاحب الكفاية^(١) من تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً حتى في الشبهة غير المحصورة فلا بدّ من التنجيز هنا ايضاً.

١ - لقد اشار شيخنا الاستاذ سماحة آية الله الوحيد الخراساني (مد ظله العالي) في خلال درسه الى وجه تسمية صاحب الكفاية بالآخوند: ان الفاضل الاردكاني كان مشغولاً في الدريس في كربلاء و الشيخ الاعظم الانصاري يدرّس في النجف و المحقق الخراساني يحضر في بحث الشيخ كان يوماً اتى بكربلاء و حضر في مجلس الفاضل الاردكاني و كان بحثه في الاستصحاب كما كان بحث الشيخ ايضاً في الاستصحاب لقد افاد الفاضل الاردكاني مطالباً مخالفاً لنظرية الشيخ و المحقق الخراساني دفع عن نظرية استاذة و اورد اشكالا تا عديدة على نظرية الفاضل و استمر الرد و الجواب حتى قال الفاضل الاردكاني: الآخوند كافٍ (آخوند بس است) ثم صار بعد ذلك ملقباً بالآخوند، و بعد ان رجع من كربلاء ذكر ما افاده الفاضل لاستاذة وفتجدد النظر في ذاك المسئلة.

الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقاليين و الارتباطيين

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقاليين هو ان ما يتميّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجبا مستقلا عن وجوب الاقل كما اذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم او بدرهمين و بعبارة اخرى: ولو تعلق الحكم فى الواقع بالاكثر لكان اتيان الاقل كافيا ومجزيا بالنسبة الى الاقل

و الاقل و الاكثر الارتباطيان هو ان يكون هناك وجوباً واحداً له امثال واحد و عصيان واحد و هو إما متعلق بالاقل او بالاكثر، كما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة و تردّدت الصلاة عنده بين تسعة اجزاء و عشرة. أمّا القسم الاول فلا شك فى وجوب الاقل لانه منجز بالعلم و وجوب الزائد مشكوك بشك بدوى فتجرى عنه البرائة عقلا و شرعاً او شرعاً فقط على الخلاف بين المسلمين.

و اما القسم الثانى ففيه مباحث طويلة لامجال لذكرها فليراجع فى المطولات.

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

إنّهم اختلفوا فى كون المقام مجرى البرائة أو الاحتياط، فقد ذهب الشيخ الاعظم (قدس سره) الى البرائة و انه يكفى الاتيان بالاقل للخروج

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين..... ١٠٧

عن عهدة التكليف، و ذلك لان التكليف بالاقل متيقن على كلا التقديرين:
تقدير وجوب الأقل، و تقدير وجوب الأكثر فيجب الاتيان به. اما
التكليف بالاكثر فهو مشكوك فيه لانه لا يعلم وجوبه فهو مجرى البرائة،
فالعلم الاجمالى المتعلق باحدهما منحل الى يقين تفصيلى هو اليقين
بالاقل و شك بدوى بالنسبة الى الاكثر

و المحقق الخراسانى (قَدْرُهُ) ذهب الى وجوب الاكثر و قال: و الحق
ان العلم الاجمالى بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا
باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوتة فعلا.

و اجاب عن انحلال العلم الاجمالى لاستلزامه الانحلال المحال اذ
وجوب الاقل على كل تقدير متوقف على تنجز التكليف مطلقا، فلو سبب
وجوب الاقل على كل تقدير انحلال العلم لزم عدم وجوب الاقل على كل
تقدير و هو خلف. اذ معنى الانحلال عدم وجوب الاكثر، و عدم وجوب
الاكثر ملازم لعدم تنجز التكليف على كلا التقديرين و هو خلف.

و ذكر دليلا ثانيا لوجوب الاحتياط فى المقام بان الاحكام الشرعية
تابعة للملاكات فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد، على ما هو الحق من
مذهب العدالة، و حيث انه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل فلا
مناص من الاحتياط و الاتيان بالاكثر، اذ لا يعلم بحصول الفرض عند
الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الاكثر فى حصوله.

و الامام الخوئى (قَدْرُهُ) ايد كلام الشيخ (قَدْرُهُ) و قال: فتلخص مما
ذكرناه عدم صحة التفكيك بين البرائة العقلية و النقلية فى المقام

فلا بد من القول بجريان البرائة عقلا و نقلا، كما اختاره شيخنا الانصارى (ره) وهو الصحيح على ما تقدم بيانه.^(١)

و لا يخفى ان ما ذكرناه من الاختلاف بين الشيخ و الخراسانى (قدس سرهما) من الاحتياط و البرائة فى الاكثر بحسب حكم العقل و اما بحسب النقل فصاحب الكفاية ايضا قائل بالبرائة النقلية كما صرح فى الكفاية: و اما النقل فالظاهر ان عموم حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شكّ فى جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بين الاقل و الاكثر.

اقسام المقدمة الداخلية: من الشرط و السبب و المعدّ و المانع

الاول: الشرط و هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط و لا يلزم من وجوده وجود المشروط كالطهارة الى الصلاة

الثانى: السبب و هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب و من عدمه عدم المسبب لذاته كالصيغة بالنسبة الى العتق و كالشمس للنهار

الثالث: المعدّ و هو ما يلزم من مجموع وجوده و عدمه الوجود كالذهاب بالنسبة الى الكون فى مكان مخصوص فان ايجاد الخطوة و اعدامها موجب للوصول الى مكان معيّن

الرابع: المانع وهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود كاستدبار القبلة بالنسبة الى الصلاة.

الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب

مقدمة الوجود: هي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والسفر بالنسبة الى الحج

مقدمة الوجوب: هي ما يتوقف عليها نفس الوجوب دون الوجود كما في تملك النصاب وقت انعقاد الحبة ولكن لا يجب اخراج الزكاة الا يوم التصفية. وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة الى جميع الواجبات. يجب على المكلف تحصيل المقدمات الوجودية في الخارج لاجل توصل الى ذي المقدمة بخلاف المقدمات الوجوبية فلا يجب على المكلف تحصيلها.

والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في القدرة والتمكن وافتراقهما في تملك النصاب والطهارة.

اقسام السببية

سببية الامارة تتصور على اقسام ثلاثة:

الاول: ما هو المنسوب الى الاشاعرة من انه ليس في الواقع حكم مع قطع نظر عن قيام الامارة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة

موجبة لجعل الحكم على طبق الامارة

الثانى: ما نسب الى المعتزله و هو ان يكون قيام الامارة سبباً لكون الحكم الواقعى بالفعل هو المؤدى، و ذلك لان قيام الامارة يوجب احداث مصلحة او مفسدة فى متعلقه بمعنى ان قيام الامارة من قبيل طرو العناوين الثانوية كالخرج و الضرر موجبة لحدوث مصلحة فى المؤدى اقوى من مصلحة الواقع.

الثالث: ما نسب الى بعض الامامية و هو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة فى السلوك على طبق الامارة و تطبيق العمل على مؤداها مع بقاء الواقع على ما هو عليه بمعنى، فى السلوك على طبق الامارة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له كما قال الشيخ الاعظم (قَدْرُهُ)

وجه بطلان التصويب:

انّ التصويب عند الاشاعرة مستلزم للدور المحال عقلا و ذلك لان قيام الامارة على حكم من الاحكام يتوقف على ثبوت هذا الحكم قبل تعلقها به و مقتضى القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بنفس الامارة و بالنتيجة تكون الامارة موقوفة على ثبوت الحكم و ثبوت الحكم موقوف عليها و هذا دور واضح. هذا مضافاً الى كونه مخالفاً للاجماع و الروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

و التصويب عند المعتزلة و ان كان امراً معقولاً بحسب مقام الثبوت

إِلَّا أَنَّ الأدلة لا تساعد على ذلك لان الاجماع و الروايات يدلان على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل و ان الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الامارة.

الفرق بين الحيثية التعليقية و التقييدية:

الحيثية التعليقية تكون فيما كان العمل تمام الموضوع و هذه الحيثية تبين علة الحكم فقط نحو اكرم زيدا لكونه عالماً و لا تكرم الفاسق و نحو الماء اذا تغير تنجس.

و الحيثية التقييدية هي تكون تمام الموضوع نحو صلّ و لا تغصب لان الحكم لم يتعلق لذات العمل بل يتعلق بالعمل بوصف كونه صلاتاً و غصباً وكذا اذا ورد في لسان الدليل: الماء المتغير متنجس.

اقسام الشهرة:

ان الشهرة على ثلاثة اقسام: الاول الشهرة في الرواية بمعنى كثرة الناقلين لها سواء عملوا بها ام لا.

الثاني: الشهرة العملية بمعنى عمل المشهور برواية و استنادهم اليها في مقام الافتاء.

الثالث: الشهرة الفتوائية بمعنى افتاء المشهور بحكم من الاحكام من دون ان يعلم مستند فتواهم نظير الافتاء با تمام الصلاة و افطار الصيام

فى سفر الصيد للتجارة و ازدياد المال مع عدم وجود رواية بذلك فيما بايدنا و ان مقتضى القواعد و الاطلاق هو التلازم بين الصلاة و الصيام فى القصر و الاتمام.

و ذكر المحقق المظفر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) الشهرة فى اصول الفقه تختلف مع ما ذكرنا يسيراً قال: ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشى و وضوحه. و فى اصطلاح اهل الحديث يقال على خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر و فى اصطلاح الفقهاء، عبارة عما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال فى المسئلة الفقهية. وهذا على قسمين:

الاول: (الشهرة فى الرواية) وهى عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر

الثانى: (الشهرة فى الفتوى) وهى عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى، و ذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة القطع الموجب للقطع بقول المعصوم. و هذه الشهرة فى الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الاول: ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا و تسمى حينئذ (الشهرة العملية)

الثانى - ألا يعلم فيها ان مستندها اى شىء هو سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة و لكن لم يستند اليها المشهور او لم يعلم استنادهم اليها لم يكن خبر اصلاً. و ينبغى ان تسمى بـ (الشهرة الفتوائية)

الشهرة الفتوائية هى محل بحث الاعلام من جهة كونها من الظنون

الخاصة كخبر الواحد ام لا ومن المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجراؤن على مخالفة المشهور الا مع دليل قوى و مستند جلى يصرفهم عن المشهور.

اقسام التواتر:

التواتر على ثلاثة اقسام

- الاول: التواتر اللفظى وهو اخبار جماعة كثيرة عن لفظ واحد بحيث يمتنع عادة خطائهم و تواطئهم على الكذب كنقل حديث الثقلين
- الثانى: التواتر المعنوى هو نقل جماعة كثيرة معنا واحدا بالفاظ مختلفة كنقل شجاعة على بن ابيطالب (عليه السلام)
- الثالث: التواتر الاجمالى وهو ان تكون الالفاظ والمعانى مختلفة ولكن نعلم اجمالا بصدور احدى الروايات عن المعصوم (عليه السلام)

اقسام الاجماع:

إنّ الاجماع بما هو اجماع لقيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة فى الحقيقة هو المنكشف (قول المعصوم) لا الكاشف فيدخل حينئذ فى السنة فلا يكون احد الادلة فى مقابل السنة بخلاف الاصوليين من اهل السنة حيث جعلوه فى مقابل الكتاب والسنة.

الاجماع بحسب الطرق التى يكشف عن قول المعصوم ينقسم الى

اقسام

الاول: (الاجماع الدخولى) بمعنى ان يعلم بدخول الامام فى ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم و طريقه الحس و هى الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التى اختارها السيد المرتضى (قدس السره)

الثانى: (الاجماع اللطفى) و طريقه قاعدة اللطف و هى ان يسكتشف عقلاً رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين فى عصره خاصة او فى العصور المتأخرة مع عدم ردع من قبله. و هذه الطريقة هى التى اختارها الشيخ الطوسى (قَدِيرُ) و من تبعه.

الثالث: (الاجماع الحدسى) و هو ان يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الامامية و صل اليهم من رئيسهم و اما مهم يدابيد. و طريقة الحدس بقول المعصوم من اتفاق الفقهاء الامامية مع كثرة اختلافهم فى اكثر المسائل و قد ذهب الى هذه الطريقة اكثر المتأخرين.

الرابع: (الاجماع التقريرى) و هو ان يتحقق الاجماع بمرأى و مسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بالقاء الخلاف بينهم.^(١) فالاجماع انما يكون حجة اذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من اى سبب كان و على اية طريقة حصل فليس من الضرورى ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق او نحوها. هذا كله من اقسام

الاجماع المحصل

الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول

المراد من الاول ما يحصله الفقيه بنفسه بتتبع اقوال اهل الفتوى و المراد من الثانى ما لم يحصله الفقيه بنفسه و انما ينقله له من حصله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة ام بوسائط.

الفرق بين الاجماع القولى و العملى

الاجماع القولى: هو اتفاق ارباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى او اصولى. و طريق احرازه المراجعة الى كتبهم و رسائلهم.
الاجماع العملى: عبارة عن عمل المجتهدين فى المسئلة الاصولية بحيث يستندون اليها فى مقام الاستنباط و يعتمدون عليها عند الفتوى.

تعريف الاستصحاب

قال الشيخ الاعظم (قَدْ يُرَى): ان الاستصحاب فى اللغة بمعنى اخذ الشئ مصاحبا ومنه: استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاة. وعند الاصوليين عَرَّف بتعاريف، اسدها و اخصرها: «ابقاء ما كان» و قال المحقق الخراسانى (قَدْ يُرَى) فى تعريفه: «هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم

شكّ في بقاءه.»

و ذكر الامام الخوئي (قَدِّسَ) للاستصحاب ثلاث تعريفات

الاول: اذا كان الاستصحاب من الامارات المفيدة للظن النوعي

فالصحيح في تعريفه ان يقال: ان الاستصحاب: كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

الثاني: اذا كان الاستصحاب من الامارات المفيدة للظن الشخصي

فالصحيح ان يقال في تعريفه: ان الاستصحاب هو الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

الثالث: اذا كان الاستصحاب من الاصول فالصحيح في تعريفه ان

يقال: ان الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجرى العملي.^(١)

هل الاستصحاب امانة او اصل؟

يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات كالقياس

اذلا مستند لهم عليه الا حكم العقل. ان الشيخ الانصارى (قَدِّسَ) فرّق في

الاستصحاب بين ان يكون مبناه الاخبار فيكون اصلاً عملياً مضرو

بالشاك في وعاء الجهل والحيرة كاصالة البرائة وقاعدة الحل وقاعدة

الطهارة وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون امانة ظنية كخبر الواحد و

ظواهر الكلام. قال ما لفظه فى الرسائل: إنّ عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البرائة و قاعدة الاشتغال: مبنى على استفادته من الاخبار. و اما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظنى اجتهدى نظير القياس و الاستقراء على القول بهما و حيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه فى الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم.

و ذكر بعض الاعاظم ان الاستصحاب من الامارات الظنية و الادلة الاجتهادية سواء استفدنا اعتباره من بناء العقلاء او من الاخبار او من كليهما جميعاً اذ لا اشكال فى أنّ الامارة هى عبارة عما له كشف و حكاية عن الواقع سواء كانت معتبرة عقلاً كالاشارات المفيدة للعلم او شرعاً كخبر الثقة و ظواهر الكلام و نحوهما او لا عقلاً و لا شرعاً كخبر الفاسق و خبر الصبى و نحوهما فان خبرهما من الامارات الظنية بلا كلام غير أنهما من الامارات الغير المعتمدة

كما لا اشكال فى ان وجود الشئ فى السابق هو مما له نحو كشف و حكاية عن البقاء و لو غالباً لا دائماً كشافاً ظنياً لا علمياً على وجه يعد انكاره من الجدل و العناد جداً و عليه فالاستصحاب المعتبر فيه اليقين بوجود الشئ فى السابق يكون لا محالة من الامارات المفيدة للظن بالبقاء و لو نوعاً كما هو الشأن فى ساير الامارات الظنية لا شخصاً فى كل مورد و فى كل مسألة. (١)

دوران الأمر بين الأمانة والاستصحاب.

لا اشكال ولا خلاف فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة على ارتفاع المتيقن بل يجب العمل بها. وانما الكلام فى وجه تقديم الامارة على الاستصحاب وانه من باب التخصيص او الورود او الحكومة؟ فذهب بعضهم الى انه من باب التخصيص لأن النسبة المتحققة بين الامارات والاستصحاب هى النسبة بينها وبين جميع الاصول العملية، فلو عمل بالاصول لم يبق مورد للعمل بالامارات فيلزم الغائها، اذ من الواضح انه لا يوجد مورد من الموارد الا وهو مجرى لأصل من الاصول العملية مع قطع النظر عن الامارة القائمة فيه.

و ذهب صاحب الكفاية وبعض من المحققين الى أن تقديم الامارات على الاصول من باب الورود لان ذكر اليقين فى قوله (ع): «و لكن تنقضه بيقين آخر» ليس من باب كونه صفة خاصة بل من باب كونه من مصاديق الحجة فهو بمنزلة ان يقال: انقضه بالحجة وانما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى افراد الحجة، لكون الحجية ذاتية له وغير مجعولة فخصوصية اليقين مما لا دخل له فى رفع اليد عن الحالة السابقة بل ترفع اليه عنها مع قيام الحجة على الارتفاع بلا فرق بين اليقين وغيره من الامارات المعتمدة، فموضوع الاستصحاب هو الشك فى البقاء مع عدم قيام الحجة على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الامارة ينتفى موضوع الاستصحاب. والورود ليس الا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و ذهب الامام الخوئي (قده) الى ان تقديم الامارات على الاستصحاب من باب الحكومة لا من باب التخصيص و الورود و هذا خلاصة ما استفدنا من تقريراته ^(١) ان التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرف في الموضوع و ادلة الاستصحاب في نفسها بعيدة عن التخصيص فان ظاهر قوله (ع): «ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ارجاع الحكم الى قضية ارتكازية، و هي عدم جواز رفع اليد عن الامر المبرم بامر غير مبرم و هذا آية عن التخصيص، اذ مرجعه الى أنه في مورد خاص يرفع اليد عن الأمر المبرم بامر غير مبرم و هو خلاف الارتكاز. و ان الورود عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به - و ان كان ثبوته لا ينفك عن التعبد - إلا أن ثبوته انما هو بالتعبد و اما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد و إلا يلزم التسلسل و تقديم الامارات على الاستصحاب ليس من باب الورود اذ بمجرد ثبوت التعبد بالامارة لا يرتفع موضوع التعبد بالا استصحاب لكونه الشك و هو باقٍ بعد قيام الامارة على الفرض بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافات حقيقة بين الدليل الحاكم و المحكوم عليه.

دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العقلية.

اذا دار الامر بين الاستصحاب و الاصول العقلية كالبرائة العقلية و الاحتياط العقلي و التخيير العقلي فالظاهر ان تقديم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابي، فان موضوع البرائة العقلية عدم البيان، و مع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان، و ينتفى موضوع حكم العقل من عدم البيان، و احتمال العقاب، و عدم الرجحان.

و اما في صورة دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول الشرعية كالبرائة الشرعية و الاحتياط الشرعي فالظاهر ان الاستصحاب حاكم عليها كحكومة الامارات على الاستصحاب و وجهه يظهر مما تقدم.

أركان الاستصحاب:

ان هذه القاعدة تتقوم بعدة امور بحيث لو لم تكن إما لا تسمى استصحابا او لا تكون مشمولة لا دلتها. و نعبر عن هذه الامور بأركان الاستصحاب و هي سبعة امور

الاول: «اليقين السابق» اي اليقين بكون الشئ سابقاً سواء كان حكماً شرعياً او موضوعاً ذا حكم شرعي.

الثاني: «الشكّ اللاحق» و هذان الأمران مشتركان بين

الاستصحاب وقاعدة اليقين.

الثالث: «اجتماع اليقين والشك فى زمان واحد» بمعنى ان يتفق فى آن واحد حصول اليقين والشك و الّا تبدل اليقين بالشك و سرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان و لو قيل باعتبار هذه القاعدة فهى قاعدة أخرى غير الاستصحاب و تسمى بقاعدة اليقين و قد يطلق عليها الشك السارى.

الرابع: «وحدة متعلق اليقين والشك» بمعنى انه يعتبر فى الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا كما يعتبر اتحادهما محمولا.

الخامس: «سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك»

السادس: «فعلية الشك و اليقين»

السابع: «تعدد زمان المتيقن و المشكوك» و يعرف هذامما ذكرنا فى الامر الثالث فلا يكون هذا مقوّ ما مستقلاً.

اقسام الاستصحاب الكلى:

المستصحب قد يكون جزئياً و قد يكون كلياً و جريان الاستصحاب فى الكلى لا يتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، فان البحث عن وجود الكلى الطبيعى و عدمه بحث فلسفى، و الاحكام الشرعية مبتنية على المفاهيم العرفية و لا اشكال فى وجود الكلى فى الخارج بنظر العرف.

ان اقسام استصحاب الكلى أربعة:

القسم الاول: ما اذا علمنا بتحقيق الكلى فى ضمن فرد معين، ثم شككنا فى بقاء هذا الفرد و ارتفاعه، فلا محالة نشك فى بقاء الكلى و ارتفاعه ايضاً كما اذا علمنا بوجود زيد فى الدار فنعلم بوجود انسان فيها ثم شككنا فى خروج زيد عنها فنشك فى بقاء الانسان فيها

القسم الثانى: ما اذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء كما اذا علمنا بوجود انسان فى الدار مع الشك فى كونه زيدا او عمروا مع العلم بأنه لو كان زيدا لخرج يقيناً و لو كان عمروا فقد بقى يقيناً و مثاله فى الحكم الشرعى ما اذا رأينا رطوبة مشتبهة بين البول و المنى فتوضأنا، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الاصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الاكبر فقد بقى

القسم الثالث: ما اذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود فرد الاول أو مقارن مع ارتفاعه كما اذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بخروجه عنها و لكن احتملنا بقاء الانسان فى الدار لاحتمال دخول عمرو فيها و لو مقارنا مع خروجه عنها.

القسم الرابع: ما اذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذه الفرد و لكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه، و يحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلى و ان كان منطبقاً على

غيره فالكلى باق. هذه هى أقسام استصحاب الكلى.

اما القسم الاول والثانى فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيهما وان استشكل بعضهم فى القسم الثانى ولكنه غير تام.

(اما القسم الثالث) فقد اختار الشيخ (قضى) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارنة مع حدوث الفرد المعلوم واحتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الاول فقال بجريان الاستصحاب فى الاول دون الثانى. و اجاب عنه الامام الخوئى (قضى) بان الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى الصورتين، لان الكلى لا وجود له الا فى ضمن الفرد، فالعلم بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار اى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصص بخصوصية هذ الفرد و أما وجود الكلى المتخصص بخصوصية فرد آخر، فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً و ما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

لقد استثنى الشيخ (قضى) صورة اخرى من القسم الثالث، والتزم بجريان الاستصحاب فيها وهى ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد كما اذا كان الشخص فى مرتبة عالية من العدالة، وشك فى تبديلها بالفسق أو بمرتبة نازلة من العدالة، فيجرى الاستصحاب فى مطلق العدالة

و اجاب عنه الامام الخوئي (قَدْ يَرْجَى) كما فى تقريراته^(١) بان جريان الاستصحاب فى مثل هذا وان كان لا اشكال فيه، الا انه لا يصح عده من القسم الثالث من استصحاب الكلى، فانه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف و كون الشدة و الضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجارى فى الفرد، أو القسم الاول من استصحاب الكلى اذا كان الأثر له لالخصوصية الفرد.

و أمّا القسم الرابع فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتمامية اركانه من اليقين و الشك و لكن قد يبتلى بالمعارض فيقع التعارض بينهما

الفرق بين الاستصحاب النعتى و المحمولى:

المراد من الاستصحاب النعتى ما كان مفاد الليس الناقصة كاستصحاب عدم كون هذه المرئة قرشية و المراد من الاستصحاب المحمولى ما كان مفادا لليس التامة كاستصحاب عدم القرشية.

الفرق بين الاستصحاب التعليقى و التنجيزى:

ان الحكم تارثا يكون فعلياً من جميع الجهات و اخرى يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض و يعبر عن الثانى بالحكم التعليقى مرة و بالحكم التقديرى اخرى كما يعبر عن الاول بالحكم التنجيزى. و مثال الثانى كالتغير المأخوذ فى نجاسة الماء، فانه لا يعلم ان النجاسة دائرة مدار التغير حدوثا و بقاء او انها باقية بعد زوال التغير ايضا لكونه علة لحدوثها. و لا يخفى ان الكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى انما هو بعد الفراغ من جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية و الا كان البحث عن جريان الاستصحاب فى الاحكام التعليقية ساقطاً.

هل الاستصحاب يجرى فى الحكم التعليقى؟

و لا يخفى ان جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى و عدمه مبنى على أن القيود المأخوذة فى الحكم هل هى راجعة الى نفس الحكم و لا دخل لها بالموضوع او راجعة الى الموضوع ففى الصورة الاولى فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند الشك فى بقاء الحكم و اما على تقدير القول برجوعها الى الموضوع فلا مجال بجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حنيئذ مركبا و فعلية الحكم متوقعة على وجود موضوعه بتمام اجزائه و حيث ان الصحيح فى القيود هو كونها راجعة الى الموضوع

فلا مجال لجريان الاستصحاب فى المقام. خلافاً لشيخ الاعظم (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حيث صرَّح فى الرسائل بالجواز لتحقق الوجود التقديرى لأنَّ تحقق كل شىء بحسبه.

عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى

لقد التزم الاشـيخ الاعظم (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بعدم الجريان فى مباحث الاستصحاب لا لاجل استلزامه المخالفة العملية بل من جهة لزوم المناقضة بين الصدر والذيل فى قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة: و لا تنقض اليقين ابداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر^(١) حيث منع عن نقض اليقين بالشك فى صدره و أمر بنقض اليقين فى ذيله فان الشك فى صدره و اليقين فى ذيله مطلقان فاطلاق الشك يشمل البدوى والمقرون بالعلم الاجمالى كما أن اطلاق اليقين يشمل اليقين الاجمالى والتفصيلى و هذا الاطلاقان لا يمكن التحفظ عليهما فى اطراف العلم الاجمالى لأن مقتضى اطلاق الصدر جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين و مقتضى اطلاق الذيل عدم جريانه فى احدهما وبهذا تصبح الصحيحة مجملة و المانع اثباتى و هو لزوم المناقضة بين الصدر والذيل موجود

و وافقه المحقق النائنى (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) على هذا المدعى و إن لم يرتض ببرهانه حيث اجاب عما استدل به (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بما ذكره صاحب الكفاية من دليل

عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى ١٢٧

اعتبار الاستصحاب غير منحصر بتلك الصحيحة المشتملة على الذيل
فهب أنها مجملة إلّا أن الاخبار التى لا تشتمل على هذا الذيل مطلقة وهى
شاملة لكل من الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الاجمالى لوضوح ان
اجمال أى دليل لا يسرى الى الآخر هذا. فلا مانع اثباتى لجريانه بل التزم
بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى للمانع الثبوتى

و تقريبه: ان الاستصحاب اصل احرازى تنزىلى و معنى ذلك ان
الشارع فى مورد الاستصحاب قد نزل المكلف منزلة العالم تعبدًا، و ان
كان شاكاً وجداناً و من اليّين أنّ جعل المكلف عالماً بنجاسة كل من الانائين
بالتعبد مع العلم الوجدانى بطهارة احدهما امر غير معقول، لأنه تعبد على
خلاف المعلوم بالوجدان.

و اختار صاحب الكفاية (قَدِيرٌ) جريان الاستصحاب لوجود
المقتضى و هو شمول ادلة الاستصحاب، و عدم المانع و هو لزوم المخالفة
العملية.

و واقفه الامام الخوئى (قَدِيرٌ) فى جريان الاستصحاب فى اطراف
العلم الاجمالى و اجاب عن اشكال استاذه المحقق النائنى (قَدِيرٌ) بانه يتم
فيما اذا كان اليقين و الشك فى كلا الطرفين مورداً لاستصحاب واحد بأن
شَمَلَهَا شمولاً واحداً فان التعبد بالنجاسة فى مجموعهما تعبد على خلاف
العلم الوجدانى بعدم احدهما فعلى تقدير أن يكون لنجاسة المجموع اثر
شرعى كما اذا فرضنا أن لبسهما معا محرم فى الصلاة لم يمكن الحكم
ببقاء النجاسة فى مجموعهما باستصحاب واحد لأنه على خلاف ما علمناه

بالوجدان.

و اما اذا كان كل واحد من اليقين و الشك فى الطرفين مورداً للاستصحاب مستقلاً فلا وجه لما افاده و ذلك لأن كل واحد من الطرفين معلوم النجاسة سابقاً و مشكوك فيه بالفعل و هو مورد للاستصحاب من دون علم و جدانى على خلافه لأن العلم الاجمالى انما يتعلق بالجامع دون الاطراف فمرتبة الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين محفوظة فلا مانع من جريانه فيه و لا يضره العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع لأن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الاستصحاب فى الاطراف.

الفرق بين المانع و الرافع

المانع عبارة عن ما اخذ عدمه فى حدوث شى و الرافع عبارة عما اخذ عدمه فى بقاء شى بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبة الى علاقة الزوجية.

الفرق بين الشك فى الرافع و رافعية الموجد:

و المراد من الاول ما كان رافعيته معلوما و الشك فى تحققه كالشك فى حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة و الثانى ما كان معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك فى كونه رافعاً للحكم ام لا. كما اذا علم فى يوم الجمعة بانه مشغول الذمة بصلاة ما و لا يعلم انها صلاة الجمعة او صلاة

الاصل الموضوعى حاكم على البرائة او وارد؟ ١٢٩

الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً يتردد هل هى رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور او غير رافعة.

المراد من الاصل الموضوعى و الحظر

الاصل الموضوعى: هو الاصل الجارى فى الموضوع لا حراز حكمه كاستصحاب خمرة مائع شك فى انقلابه خلاً، فانه رافع لموضوع اصالة الحل فيه، وكاستصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير العنبى المغلى اذا شك فى ذهابهما، وكاستصحاب عدالة زيد لاحراز الاحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به و نفوذ شهادته و غيرهما و ليس مراد الشيخ (قَدْ يَرَى) و من تبعه من الاصل الموضوعى هذا لمعنى بل كل ما يكون بياناً و رافعاً للشك و لو تعبدأ و يسمّى بالاصول الموضوعى باعتبار انه رافع لموضوع الاصل الآخر. (اعنى اصالة البرائة)

و الاصل الحكمى: هو الاصل الجارى فى نفس الحكم الشرعى كاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال.

الاصل الموضوعى حاكم على البرائة او وارد؟

انما تجرى اصالة البرائة شرعاً و عقلاً فيما لم يكن هناك اصل موضوعى سواء كان مطابقاً للبرائة: كما لو كان الماء حلالاً ثم شككنا انه هل صار حراماً بحيازة احد له - حتى يصبح غصباً - ام لا لم تجرى اصالة

البراءة و لم يصح التمسك بكل شىء لك حلال بل جرى الاصل الموضوعى الموافق لها فالاستصحاب يقتضى بقاء حليته

ام مخالفا لها: كما اذا شك فى حلية لحم لتردده بين لحم الغنم الحلال و لحم الثعلب الحرام مع العلم بوقوع التذكية عليه على كل تقدير لا فرق فى عدم جريان البرائة فى الشبهة الحكمية او الموضوعية مع اصل الموضوعى لوروده عليها وارتفاع موضوعها بسببه اذ موضوع البرائة هو المشكوك و الاستصحاب الموضوعى يرفع الشك كما اختار المحقق الخراسانى (قده)

او لحكومة الاصل الموضوعى على البرائة كما اختار الشيخ الاعظم (قده) وهذا لفظه: الاول: إنّ محلّ الكلام فى الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصلٌ موضوعى يقتضى بالحرمة فمثل المروثة المرددة بين الزوجة و الاجنبية خارجٌ عن محل الكلام، لأنّ اصالة عدم علاقة الزوجية المقترضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاکمةٌ على اصالة الاباحة^(١)

الاقوال في حجية الاستصحاب:

ان الشيخ الاعظم (قده) ذكر في رسائله احد عشر قولاً ونذكر هنا ما هو الاهم

الاول: اختار الشيخ التفصيل في مقامين: الاول بين الشك في المقتضى والشك في الرفع وان الاستصحاب حجة في الثانى دون الاول وهذا نص عبارته: لان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت و قد يُطْلَقُ على مطلق رفع اليد عن الشى ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان اخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده

اذا عرفت هذا فنقول: ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الامر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى ولا يخفى رجحان هذا على الاول^(١) ففي مورد يكون المتيقن مما له دوام فى نفسه يكون امراً مبرماً مستحكماً ويصح اسناد النقض اليه، وفى مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح اسناد النقض اليه لان النقض حلّ شى مبرم

مستحكم.

والثاني: هو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى كالكتاب و السنة و الاجماع و الحكم الثابت بالدليل العقلى فانكر حجية الاستصحاب فى الثانى و الوجه فيه بحسب ما يستفاد من كلامه انه لا بد فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى القضيتين فانه لو لا اتحاد القضية المتيقنة و المشكوك لا يصدق نقض اليقين بالشك و اذا ثبت الحكم بالدليل العقلى و العقل لا يحكم بحكم للموضوع المهمل لأن الاهمال فى مقام الثبوت لا يتصور من الحاكم فلا بد فى حكم العقل من ادراك الموضوع بجميع قيوده فلا يحكم العقل بحكم الا للموضوع المقيد بقيود لها دخل فى الحكم فمع عدم انتفاء شى من هذه القيود لا يمكن الشك فى الحكم و مع انتفاء احدها ينتفى الحكم العقلى يقيناً و المفروض ان الحكم الشرعى فى المقام مستفاد من الحكم العقلى بقاعدة الملازمة فبانتفاء الحكم العقلى ينتفى الحكم الشرعى لامحالة فلا يبقى لنا شك فى بقاء الحكم الشرعى حتى نرجع الى الاستصحاب، بل هو مقطوع العدم.

الثانى: ما ذهب اليه المحقق الخراسانى (قَدْ وَرَّ) من حجية الاستصحاب مطلقا فى الاحكام و الموضوعات و المقتضى و الرافع و الحكم الثابت بالدليل الشرعى او العقلى و... و عمدة دليله على ذلك كما صرَّح فى الكفاية الاخبار المستفيضة فى الباب منها صحيحة زرارة: قال: قُلْتُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وَضوءٍ أَتُوجِبُ الْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضوءَ فَقَالَ: يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْاِذْنُ فَازَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْاِذْنُ وَ

القلبُ وَجَبَ الوضوءُ قلتُ: فإنْ حُرِّكَ عَلَى جَنِّهِ شَىْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ؟ قَالَ: حَتَّى يَسْتَيَقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجَى مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ، وَالْأَفْئِدَةُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَلَمْ تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ، وَأَمَّا تَنْقُضُهُ بَيَقِينٍ آخَرَ. ^(١) (هذا ما ذكر فى الوسائل مع اختلاف يسير مما ذكر فى التهذيب ^(٢)) واختلاف العبارة غير مخلّ فى الاستدلال.) إِنَّ هَذِهِ الصَّحِيحَةَ وَالصَّحِيحَةَ الثَّانِيَةَ وَالثَّلَاثَةَ لَزَامَتِ ذِكْرَهَا فِى الْكِفَايَةِ تَدْلُ بِاطْلَاقِهَا عَلَى حُجِّيَةِ الْاِسْتِصْحَابِ مُطْلَقًا بِلَا فَرْقٍ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْكُلِّيَةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَالْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ فَانْهَا بِاطْلَاقِهَا تَدْلُ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ نَقْضِ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ سِوَاءَ كَانَ مُتَعَلِّقَ الْيَقِينِ هُوَ الْحُكْمُ الْكُلِّى أَوْ الْجُزْئِى أَوْ الْمَوْضُوعُ الْخَارِجِى

الثالث: ما ذهب إليه الإمام الخوئى (رَحِمَهُ اللهُ) فى المقام من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى أيضاً لأن متعلق اليقين والشك ملحوظ بالنظر المسامحى العرفى و إلغاء خصوصية الزمان بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك حجية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين موارد الشك فى المقتضى وموارد الشك فى الرافع خلا فاللشيخ (رَحِمَهُ اللهُ) ولكن فصل بين الأحكام الكلية الالهية وغيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية كما اختاره الفاضل النراقى فى المستند فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية، نظير قاعدتى الفراغ والتجاوز وغيرهما من

١ - الوسائل ج ١ ب ١ من ابواب نواقص الوضوء ح ١

٢ - التهذيب ج ١ ص ٨

القواعد الفقهية و ليس الوجه فيه قصور الروايات الواردة فى المقام لان عموم التعليل فى الصحيحة كما ذكرنا و الاطلاق فى غيرها شامل للشبهات الحكمية و الموضوعية بل الوجه فى هذا التفصيل ان الاستصحاب فى الاحكام الكلية معارض بمثله دائما

بيانه: ان الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل و اخرى يكون الشك راجعاً الى المَجْعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة وطء المُرْتة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال

و الشك فى المَجْعول على قسمين اما ان يكون لاجل الشك فى دائرة المَجْعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فى ان المَجْعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض وجود الدم فقط او الى حين الاغتسال و يعبر هذا الشك بالشبهة الحكمية و إما ان يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المَجْعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و قبل الغسل و يعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية و جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه.

و اما الشبهات الحكمية: فان كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلاً فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها لانّ هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من اول الامر حتى تستصحب بقائها.

وان لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً كنجاسة الماء القليل المتم كراً فان الماء شى واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث الى آخر الزال و من هذا القبيل الملكية و الزوجية فلا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم ايضاً لابتلائه بالمعارض لانه اذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتم كراً فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل، فبالنظر الى المجعول يجرى الاستصحاب النجاسة، لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء و بالنظر الى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة لكونه ايضاً متيقناً، و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل فى صدر الاسلام لامطلقاً و لا مقيداً بعد التتميم و القدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه.^(١) فاستصحاب المجعول دائماً يعارضه استصحاب عدم الجعل.

و اجاب عما افاد سيدنا الخوئى (قَدْ كَرِهَ) الاستاذ آية الله العظمى المحقق الكابلى (مدظله العالى) و هذا نصّ عبارته: و ما افاده من ان الاستصحاب فى الاحكام الكلية معارض باستصحاب عدمى لا يمكن المساعدة عليه، فنقول فى المقام ان استصحاب عدم جعل النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل الطهارة فيتساقطان بالتعارض لانا نعلم بجعل احدهما فبعد تساقطهما يكون المرجع استصحاب المجعول المحقق قبلها و هى النجاسة.^(٢)

الفرق بين الترجيح بغير مرجح و الترجيح بغير مرجح

ان الاول مستند الى الفاعل و ذلك قبيح بخلاف الثانى فانه ترجيح تلقائى، و ذلك ممتنع لان ارتفاع احد طرفى المتساويين بدون علة معناه وجود المعلول بدون علة و ذلك محال^(١) و ذكر الفرق بينهما فى دررالفوائد على شرح المنظومة و هذا لفظه: الترجيح: هو تحقق احد طرفى المتساويين من غير علة.

الترجح من غير مرجح: اختيار الفاعل المختار احد طرفى المتساويين من غير رجحان فيما يختاره على الطرف الآخر.^(٢)

معيار القدماء، و المتأخرين عند الاصوليين.

ما هو المعروف عند الاصوليين فى تشخيص القدماء عن المتأخرين المحقق الاول و هو: المحقق على الاطلاق الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلى الحلى قال العلامة النورى فى وصفه: كشف حقائق الشريعة بطرائف من البيان لم يطمثهن انس قبله و لا

١ - الوصول ج ٥ ص ٢٥٧

٢ - دررالفوائد للآمل (قدس سره) ج ١ ص ٢٣٠

معيّار القدماء والمتأخرين عند الاصوليين..... ١٣٧

جان، رئيس العلماء فقيه الحكماء، شمس الفضلاء، بدر العرفاء الخ له كتاب شرايع الاسلام و النافع و المعتبر فى الفقه و معارج الوصول الى علم الاصول و نهج الوصول الى علم الاصول و هو استاذ آية الله العلامة جمال الدين الحلى شيخ الشيعة و محى الشريعة و برز من على مجلس تدريسه اكثر من اربعمأة مجتهد جهابذة و هذا لم يتفق لاحد قبله. و هو رأس المتأخرين و قبله يكون من القدماء كانت وفاته بالحلة فى شهر ربيع الآخر سنة ٦٧٦ و ذكر بعض المعاصرين فى كتابه المسمّى بهداية الاصول بان ميزان القدماء من المتأخرين الشيخ الطائفة الشيخ الطوسى (قَدِّسَ) فأنّه و ما بعده يكون من المتأخرين و قبله يكون من القدماء. المولود عام (٣٨٥) و المتوفى عام (٤٦٠)

قد تم ما اردنا ذكره من مباحث الاصولية و نرجو من الله تعالى ان يوفقنا لاتمام المباحث الاخرى بفضله و كرمه انه ذو فضل عظيم.





القواعد والفروق

حول المباحث الفقهية

بسم الله الرحمن الرحيم.

«تعريف الفقه»

قال النَّبِيُّ (ﷺ) إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ^(١)

وقال الوكيلى فى منظومته:

الفقه فى العلوم بعد المعرفة
كالبدر بين أنجم منكسفة

وانه وظيفة العباد
واحسن الزاد الى المعاد

وعالم من علماء الأمة
فى حجج الدين عن الأئمة

١ - الاصول الكافى ج ١ ص ٣٧. آية محكمة: اصول العقايد. فريضة عادلة: علم الاخلاق. سنة قائمة: الاحكام الشرعية.

الفقه فى اللغة و الاصطلاح

الفقه فى اللغة: عبارة عن الفهم ومنه قوله تعالى: «قالوا يا شعيبُ ما نَفَقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ»^(١) اى لا نفهم. وقوله تعالى: «وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^(٢) اى لا تفهمون. وتقول العرب: فَقَّهْتُ كَلَامَكَ اى فهمته.

و فى الاصطلاح: هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية. فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلاً وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخطاطته و خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية و خرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء و خرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل^(٣)

«الفقه يقسم الى اربعة اقسام»

ان الفقهاء (رضوان الله عليهم) قسموا مسائل الفقه الى اقسام اربعة عبادات، وعقود، وإيقاعات و احكام وقد يعبر عن هذه الاقسام

الفرق بين القواعد الفقهية والاصولية ١٤٣

بعبادات وعادات ومعاملات وسياسات.

وجه حصر الفقه فى اربعة اقسام

وجه الحصر ان المبحوث عنه فى الفقه إما ان يتعلق بالامور
الاخرية

اول الدنوية فان كان الاول، فهو العبادات وان كان الثانى، فلا يخلو،
فاما ان يفتقر الى عبارة اولا، فان لم يفتقر فهو الاحكام كالدليات و
القصاص والمورث وان افتقر فاما من الطرفين او من طرف واحد فان
كان الثانى، فهو الايقاعات كالطلاق والعق و ان كان الاول، فهو العقود و
يدخل فيه المعاملات والنكاح.^(١)

الفرق بين القواعد الفقهية والاصولية

إن القواعد الفقهية على قسمين: قسم يجرى فى الشبهات
الموضوعية وقسم يجرى فى الشبهات الحكمية.

القسم الاول: الفرق بينه وبين القواعد الاصولية هو ان القواعد
الجارية فى الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج بعد انضمام
الصغرى اليها حكماً جزئياً شخصياً - كقاعدتى التجاوز والفراغ - فانهما

يفيدان عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، والانتفاء من العمل او بعد تجاوز محل المشكوك، وهاتان الكبريان اذا ضمنا هما الى صغرياتهما - التي هي موارد ابتلاء الشخص نفسه - انتجنا صحة عمله المشكوك، وكذلك الحال فى قاعدة اليد، وقاعدة نفي الضرر، والخرج فى موارد الضرر، او الحرج الشخصى. فان الناتج من القواعد الفقهية الجارية فى الشبهات الموضوعية حكم شخصى خاص.

و اما المسائل الاصولية فالناتج - بعد الانضمام - حكم كلى عام ثابت لجميع المكلفين كمسألة حجية خبر الواحد فانا لو ضمنا هذه القضية الكلية الى قضية صغرية، وهى الخبر الذى اثبت جزئية السورة فى الصلاة لانتج من هذا جزئية السورة فى حق كل واحد من دون اختصاص بفرد معين فهذا هو الفارق بينهما

والقسم الثانى - هى القواعد الجارية فى الشبهات الحكمية مثل لا ضرر ولا حرج - بناء على جريانها فى موارد الضرر، او الحرج النوعى و كذا قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، تنتج بعد الانضمام حكماً كبير ويا كلياً.

فان مفاد الاولى: ان كل حكم اذا استلزم ضرراً او حرجاً و لو كان الضرر و الحرج نوعياً فهو مرفوع، و مفاد الثانية: ان كل معاملة كان فى صحيحها ضمان ففى فاسدها كذلك، وبالعكس ان كل معاملة لم يكن فى صحيحها ضمان ففى فاسدها لا يكون فيه الضمان ايضاً فكلتا القاعدتين من حيث النتيجة متحدة مع علم الاصول من حيث انتاج الحكم الكلى الا

ان هناك فرقا بينهما فان نتائج هذه القواعد لاتقع فى طريق استنباط الحكم، ولا انها مما ينتهى اليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعى، و انما هى من الحكم المستنبط المنطبق على موارد مثلاً المستفاد من دليل لا ضرر ان الحكم الضررى مرفوع وهو بنفسه حكم شرعى ينطبق على موارد. مثل اللزوم فى المعاملة الغبنية فانه ضررى نوعاً فهو مرفوع شرعاً وكذا قاعدة لا يضمن فانها تنطبق على مثل الهبة، والعارية فان صحيحهما لم يكن فيه ضمان فكذا فاسدهما بخلاف البيع فان صحيحه مضمون، ففاسده كذلك وهكذا.

بخلاف المسائل الاصولية فان نتائجها بين ما امكن ان يستنبط منه الحكم الشرعى، وما يكون مرجعاً للفقيه فى تعيين الوظيفة الفعلية الخ نعم اصل حكم القاعدة الفقهية انما استفيد من المسائل الاصولية - كما هو الحال - فى جميع المسائل الفقهية^(١)

وقال بعض الاعاظم فى مقام الفرق بينهما:

القواعد الفقهية: هى احكام عامة فقهية تجرى فى ابواب مختلفة كقاعدة الطهارة والحلية

واما القواعد الاصولية: فهى القواعد العامة الممهدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين.

ومما ذكر تعرف انه ليس من شرط المسألة الاصولية الوقوع فى طريق استنباط الحكم كما يظهر من غير واحد من الاعلام وذلك لان

البحث فى كثير من مسائله بحث عن نفس الحكم الشرعى لا عما يقع فى طريق استنباطه كالبحت عن البرائة الشرعية فى الشبهات الحكمية المستفاد من قوله ﴿عَلَيْهِ﴾: كل شى لك حلال. بناء على شموله للشبهات الحكمية^(١)

الفرق بين الحكم «القضاء» و الفتوى

الفتوى عبارة عن بيان الاحكام الكلية من دون نظر الى تطبيقها على مواردھا و أما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التى ھى مورد الترافع و التشاجر، فيحكم القاضى بان المال الفلانى لزيد أو أنّ المرأة الفلانية زوجة فلان.

و الفرق بينهما من جهات:

١- الفتوى اخبارٌ و حكايتٌ عن حكم الله تعالى عن حدس بخلاف اخبار الثقة فانه عن حسّ. و القضاء انشاء حكم من قبل القاضى كحكمت او قضيت.

٢- الفتوى منحصر فى الشبهات الحكمية و لايجرى فى الشبهات الموضوعية و اما القضاء فيجرى فى الشبهات الحكمية و الموضوعية.

٣- الفتوى حجة للمفتى و مقلديه و لا يكون حجة لغيرهم و اما القضاء حجة لغير مقلديه ايضاً.

٤- الفتوى لا يكون الزاماً من المفتى الى مقلديه الا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي القضاء الزام من القاضى بما صدر من الحكم ولو كان مخالفاً لفتوى مرجعه.

الفرق بين القضاء و الفتوى

ان الفتوى تتمثل فى بيان الاحكام الشرعية الكلية على نحو القضية الحقيقية من دون نظر الى تطبيقها على موارد و مصاديقها و لا تكون حجة الا على من يجب عليه تقليد المفتى بها و المعيار فى التطبيق إنما هو نظره دون نظر المفتى.

و اما القضاء فهو تتمثل فى حكم المفتى بالقضايا الشخصية التى هى مورد الترافع و التشاجر بين الناس و إنهاء النزاع فيها، سواء أكانت من القضايا المالية ام غيرها و هو نافذ على كل احد، حتى اذا كان احد المتخاصمين او كلاهما مجتهداً.^(١)

الفرق بين القاضى المنصوب و قاضى التحكيم

القاضى المنصوب، هو من له الولاية شرعاً على تطبيق الاحكام الشرعية و اجراء الحدود و اقامة التعزيرات و خصم النزاعات و المرافعات بين المسلمين و اخذ حقوق المظلومين من الظالمين باى كيفية متاحة له شرعاً، بغاية الحفاظ على مصالح المسلمين الكبرى، و هى العدالة الاجتماعية، و خلق التوازن.

و اما قاضى التحكيم فهو الذى اختاره المتخاصمان و تراضيا على حكمه فى فصل الخصومة بينهما بالطرق المقررة شرعاً. و لا يعتبر فى قاضى التحكيم الاجتهاد، بل يكفى فيه معرفة الاحكام و لا سيما احكام القضاء و لو كان عن تقليد و اما فى القاضى المنصوب شرعاً، فيعتبر فيه الاجتهاد بل الأعلمية على الاظهر إلا المنصوب من قبل الامام (عليه السلام) او نائبه.

الفرق بين القاضى و المفتى

الفرق بينهما ان «المفتى» يقرر القوانين الشرعية و «القاضى» يشخص تلك القوانين فى الموارد الجزئية مثل ان يقول لزيد مثلاً عليك البيّنة و على خصمك اليمين.

الفرق بين الحق والحكم

اما بحسب المفهوم والحقيقة فالفرق واضح فانَّ الحق نوع من السلطنة على شيء متعلق بعين كحق التحجير وحق الرهانة وحق الغرماء فى تركة الميت او غيرها كحق الخيار المتعلق بالعقد او على شخص كحق القصاص وحق الحضانة وحق القسم ونحو ذلك فهى مرتبة ضعيفة من الملك بل نوع منه وصاحبه مالك لشيء يكون امره اليه بخلاف الحكم فانه مجرد جعل الرخصة فى فعل شيء او تركه او الحكم بترتب اثر على فعل او ترك مثلا فى حق الخيار فى العقود اللازمة حيث انَّه من الحقوق نقول ان الشارع جعل للمتعاقدين او احدهما سلطنة على العقد او على متعلقه وحكم بانه مالك لامره من حيث الامضاء والفسخ والرّد والاسترداد

واما الجواز فى العقود الجائزة حيث انه من الحكم ليس إلّا مجرد رخصة الشارع فى الفسخ والامضاء لا بحيث يكون هناك اعتبار سلطنة من الشارع لاحد الطرفين او كليهما فهو نظير جواز شرب الماء واكل اللحم.

وبالجملة: ان اعتبر الشارع مالكية شخص لامر و سلطنته على شيء فهو من باب الحق وان لم يكن منه إلّا مجرد عدم المنع من فعل شيء او ترتيب الاثر على فعل او ترك بحيث يكون الشخص موردا او محلا لذلك الحكم فهو من باب الحكم

و اما بحسب المصاديق و الصغريات فالفرق بينهما فى غاية الاشكال اذ فى جميع الموارد يمكن تصوير كلا الوجهين و لا بد من مراجعة الدليل و الميزان فى ذلك اما الاجماع او لسان الدليل^(١) و من آثار الحق جواز اسقاطه و نقله بخلاف الحكم فانه ليس قابلا للاسقاط و النقل لأن امر الحكم بيد الحاكم و ليس للمحكوم عليه اسقاطه و لا نقله.

خلافا للمحقق البارع الحاج ميرزا فتاح الشهيدى التبريزى (قَدِّسَ سِرُّهُ) حيث جعل الحقوق داخلا فى الاحكام و هذا نص عبارته: و لا يخفى عليك انّ ما ذكرنا فى هذه الحاشية انما هو مبنى على مذاق القوم القائلين بانقسام الحقوق من حيث القابلية للاسقاط و النقل الى ثلاثة اقسام و منهم المصنف و اما بناء على المختار من كون الحقوق كلها من قبيل الاحكام اما الوضعية كما فى بعض الموارد او التكليفية كما فى بعض الآخر^(٢) و صرح عدم صحة عوضية الحق فى البيع مطلقا. و صرح الامام الخوئى (قَدِّسَ سِرُّهُ) ايضا على وحدتهما فى مصباح الفقاهة: لا ينبغي الريب فى أن الحكم و الحق متحدان حقيقة، لأنّ قوامهما بالاعتبار الصرف^(٣)

١ - حاشية المكاسب للمحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى (قَدِّسَ سِرُّهُ)

٢ - هدايت الطالب الى اسرار المكاسب ص ١٥١

٣ - مصباح الفقاهة ج ٢ ص: ٤٥

اقسام الحقوق

و اما الحقوق فهي بحسب صحة الاسقاط و النقل بعوض او بلاعوض و الانتقال القهرى بارث و نحوه على اقسام:

فمنها: ما لا يقبل الإسقاط و لا النقل و لا الانتقال بالموت، كحق الابوة و حق الولاية للحاكم و حق الاستمتاع بالزوجة و حق السبق فى الرماية قبل تمام النضال و حق الوصاية و...

و منها ما يجوز إسقاطه، و لا يجوز نقله و لا انتقاله، كحق الغيبة او الشتم او الاذية باهانة او ضرب او نحو ذلك بناء على وجوب ارضاء صاحبه و عدم كفاية التوبة.

و منها: ما يصح اسقاطه و انتقاله بالموت و لا يجوز نقله، كحق الشفعة.

و منها: ما يصح نقله و اسقاطه و ينتقل بالموت ايضا كحق الخيار و حق الرهانة و حق التحجير و حق الشرط و...

و منها: ما يجوز اسقاطه و نقله لا بعوض كحق القسم على ما ذكره جماعة كالعلامة فى القواعد على ما حكى عنه و الشهيد فى اللمعة حيث قال: و لا يصح الاعتياض عن القسم بشى من المال.

و منها: ما هو محل الشك فى صحة الاسقاط او النقل او الانتقال و عدّ من ذلك: حق الرجوع فى العدة الرجعية و حق النفقة فى الاقارب كالابوين و الاولاد و حق الفسخ بالعيوب فى النكاح و حق السبق فى امامة

الجماعة و حق المطالبة فى القرض و الوديعة و العارية و حق العزل فى الوكالة و حق الرجوع فى الهبة و حق الفسخ فى سائر العقود الجائزة كالشركة و المضاربة و نحوهما الى غير ذلك و انت خير بان جملة من ذلك من باب الحكم.^(١)

مقتضى القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز اسقاطه او نقله

لا يخفى ان طبع الحق يقتضى جواز اسقاطه و نقله لان المفروض كون صاحبه مالكا للامر و مسلطا عليه فالمنع اما تعبدى او من جهة قصور فى كيفيته بحسب الجعل و الاول واضح و الثانى كان يكون الحق متقوما بشخص خاص كحق التولية فى الوقف و حق الوصاية و نحوهما فأنّ الواقف او الموصى جعل الشخص الخاص من حيث انه خاص موردا للحق، فلا يتعدى عنه و كولاية الحاكم فانها مختصة بعنوان خاص لا يمكن التعدى عنه الى عنوان آخر و مثل حق المضاجعة بالنسبة الى غير الزوج و الزوجة و كحق الشفعة بالنسبة الى غير الشريك و هكذا فان شك فى كون شى حقا او حكما فلا يجوز اسقاطه و لا نقله و ان علم كونه حقا و علم المنع التعبدى او كون الشخص او العنوان مقوماً.

الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس

ان الذى يجعله المولى على عبيده من الحكم بنحو التكليف او الوضع و يريد منهم اتيانه او تركه او يرخصه فيه لا يخلو اما ان يكون هذا الجعل و الحمل ناشئاً من خصوصية فى نفس الفعل و الترك او خصوصية فى الغير انسانا كان انّ غيره و بعبارة اخرى ان طلب المولى من العبد ايجاد فعل او تركه او تجويزه لهما على المشهور من مذهب العدلية لا بد ان يكون عن مصلحة فى المطلوب مقتضية له او مفسدة فى المبعوض كذلك اما فى نفسه مثل الصلاة و الصوم و الزكاة و شرب الخمر و نحوه من المحرمات او تكون عن خصوصية فى الغير الذى كان لذلك الفعل او الترك اضافة اليه بمعنى ان الخصوصية المقتضية بطلب المولى فعلا او تركاً اما جاءت من قبل تلك الاضافة بحيث لو انتفت الاضافة انتفى الحكم و ذلك مثل حرمة غيبة المؤمن و هتك عرضه و الظلم و الخيانة عليه فى عرضه و ماله فان منشأ حرمتها على المكلف انما هو خصوصية فى المؤمن مقتضية لحرمتها و يسمّى الاول بحقوق الله تعالى و الثانى بحقوق الناس.

الفرق بين الحق و الملد

ملخص الفرق بينهما: ان الحق سلطنة من ذى الحق على من عليه الحق قائمة بينهما لا يعقل تحققها الابد وجودهما معا، بحيث يكون احدهما سلطاناً و الآخر مسلطاً عليه فلا بد من تباينهما و يمنع ان ينتقل الى من عليه الحق لانه يستلزم اتحاد السلطان و المسلط عليه بخلاف الملك فانه اضافة و مجرد ربط بين المالك و المملوك و وجود المالك و المال كافٍ فى حصول هذه الربط و تحقيقه فلا يحتاج الى من عليه الملك و اتحاد المالك و من عليه الملك غير قادح لما عرفت من عدم اقتضاء الملكية تباينهما ليكون اتحادهما قادحاً.

الفرق بين المال و الملد

المال فى اللغة: ما ملكه الانسان من الاشياء. و فى العرف: ان المالية انما تنتزع من الشئ بملاحظة كونه فى حد ذاته مما يميل اليه النوع و يدّخرونه للانتفاع به وقت الحاجة

و اما عند الشرع: فمالية كل شئ باعتبار وجود المنافع المحللة فيه فعديم المنفعة المحللة (كالخمر و الخنزير) ليس بمال.

ثم ان النسبة بين المال و الملك هى العموم من وجه، بديهية أنه قد يوجد الملك و لا يوجد المال، كالحبة من الحنطة المملوكة، فانها ملك و

الفرق بين الملكية التكوينية والاعتبارية ١٥٥

ليس بمال، وقد يتحقق المال ولا يتحقق الملك كالمباحات الاصلية قبل حيازتها، فانها اموال، وليس بمملوكة لاحد، وقد يجتمعان وهو كثير. و ذكر بعض الاعاظم فى وجه الفرق بين المالية و الملكية و هذا عبارته: ان الملكية امر اعتبارى اضافى بين المالك و الشئ تقتضى اختصاصه به و المالية و صف اعتبارى لنفس الشئ بلحاظ الرغبة فيه بحيث يبذل بازائه المال و يعبر عنها بكون الشئ ذا قيمة و بينهما عموم من وجه.

الفرق بين الملكية الحقيقية التدوينية و الملكية الاعتبارية المحضة.

فالاولى: كما لكىة الله تعالى لنظام الوجود من الاعلى الى الادون بمعنى واجديته لها و احاطة القىومية بها تكويناً لتقومها به ذاتاً. وكذا مالكية الانسان لفكره و قواه و حركاته الصادرة عنه و من هذا القبيل ايضاً مقولة الجدة كواجدية الانسان خارجا لالبيسته المحيطة ببدنه، و يقال لها مقولة الملك ايضاً. و الثانية: كما لكىة زيد مثلاً لداره و بستانه و ساير امواله حيث انها اضافة اعتبارية محضة يعتبرها العرف و الشرع بينهما و ان فرض كون احدهما بالمغرب و الآخر بالمشرق مثلاً.

الفرق بين الفرض والوجوب

ان الفرض لا يكون الا من الله تعالى كقوله تعالى: سورة أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا^(١) قد فَرَضَ الله لكم تَحِلَّةَ اِيْمَانِكُمْ^(٢) والايجاب يكون منه ومن غيره كما يقال: اوجب الله على عباده كذا او اوجب الملك على رعيته كذا ولا يقال فرض عليهم. وفي حديث الزكّات: هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله (ص) على المسلمين اى اوجبها عليهم بأمر الله. واصل الفرض القطع. والفرض والواجب سيّان عند الشافعي، والفرض أكّد من الواجب عند ابي حنيفة^(٣)

الفرق بين الوجوب والواجب

الوجوب عبارة عن اصل التكليف وهو فعل المولى وبعبارة اخرى الوجوب عبارة عن مفاد هيئة الامر. والواجب هو متعلق التكليف وفعل خارجي للعبد وبعبارة اخرى هو مدلول مادة الأمر كالصلاة مثلا

١ - النور ٢٤: ١ ٢ - التحريم ٦٦: ٢

٣ - لسان العرب ج ١٠ ص: ٢٣١

الفرق بين الإعادة و التكرار

ان التكرار يطلق على اعادة الشئ مرة و على اعادته مرات و الاعادة للمرة الواحدة الاترى ان قول القائل: اعاد فلان كذا لا يفيد الا اعادته مرة واحدة و اذا قال: كرّر كذا كان كلامه مبهما لم يدر اعادته مرتين او مرات.

الفرق بين السهو و النسيان

ان النسيان انما يكون عما كان، و السهو يكون عما لم يكن تقول: نسيت ما عرفته و لا يقال: سهوت عما عرفته و انما تقول: سهوت عن السجود فى الصلاة فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذى لم يكن. و الفرق الآخر ان الانسان انما ينسى ما كان ذاكره، و السهو يكون عن ذكر و عن غير ذكر لانه خفاء المعنى بما يمتنع به ادراكه الفرق الثالث وهو ان الشئ الواحد محال ان يسهى عنه فى وقت و لا يسهى عنه فى وقت آخر و انما يسهى فى وقت آخر عن مثله و يجوز ان ينسى الشئ الواحد فى وقت و يذكره فى وقت آخر.

الفرق بين الشك و الريب

الشك هو تردد الذهن بين امرين على حد سواء و اما الريب فهو شك مع تهمة و يدل عليه قوله تعالى: ذلك الكتاب لا ريب فيه. ^(١) فان المشركين مع شكهم فى القرآن كانوا يتهمون النبى (ص) بانه هو الذى افتراه و اعانه قوم آخرون.

الفرق بين المانع و القاطع

المانع ما اعتبر عدمه بنفسه فى المأمور به من دون ان تنقطع به الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة مع اللاحقة كلبس غير المأكول فى الصلاة

القاطع ما اعتبر عدمه فى المأمور به من جهة انقطاع الهيئة الاتصالية به بحيث اذا طرء فى الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة، فاذا وقع عليه شى من غير المأكول فى اثناء الصلاة او لبسه نسيانا او عمدا ثم نزعه فوراً من دون فصل طويل يخل بالمولات.

الفرق بين الباطل و الفاسد

الباطل هو ما لا يكون صحيحا في اصله كبيع الخمر و غيره من آلات المسكر اى ما لم يشرع بالكلية كبيع ما فى بطون الامهات و اما الفاسد فهو ما يكون صحيحا فى اصله لا بوصف كذا اى ما يشرع اصله و لكن امتنع لاشتماله على وصف كالرباء كذا قاله الشهيد (رحمة .. عليه) فى تمهيد القواعد.

الفرق بين الايجاب و الالزام

ان الالزام يكون فى الحق و الباطل يقال الزمته الحق و الزمته الباطل، و الايجاب لا يستعمل الا فيما هو حق فان استعمل فى غيره فهو مجاز و المراد به الالزام.

الفرق بين الصوم و الصيام

الصيام هو الكف عن المفطرات مع النية و يرشد اليه قوله تعالى: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم.^(١) و الصوم هو الكف عن المفطرات فقط.

الفرق بين الحدث و الخبث

١ - الحدث هو الأثر الحاصل للمكلف و شبهه - كالصبي و المجنون - عند عروض أحد اسباب الوضوء و الغسل المانع من الصلاة المتوقف رفعه على النية. و بعبارة اخرى الحدث هو الحالة المعنوية الحاصلة للمكلف من احد اسباب الوضوء و الغسل كالنوم و الجنابة مثلاً و الخبث و هو النجس، ضد الطهارة و يطلق على عين النجس ايضاً.

٢ - الحدث يتوقف رفعه على النية و الخبث لا يحتاج رفعه الى النية و ان كان ترتب الثواب عليه متوقفاً على النية و قصد القربة.

٣ - الحدث لا يدرك بالحس و الخبث يدرك بالحس كما لا يخفى.

الفرق بين الحدث الاكبر و الاصغر

الحدث اذا لم يمكن رفعه الاً بالفعل كالجنابة و الحيض يسمّى بالحدث الاكبر و اذا رفع بالوضوء فيسمّى بالحدث الاصغر كالبول و النوم.

الفرق بين الموجب و الناقض

النسبة بينهما عموم من وجه لأنهما قد يصدقان معاً اذا دخل وقت الصلاة وكان المكلف متطهراً فحدث قبل ان يأتى بها فحدثه موجب، لانه اوجب عليه التطهر مقدمة للعمل الواجب المشروط بالطهارة، كما انه ناقض ايضاً، لان هذا الحدث نَقَضَ تلك الطهارة السابقة.

وقد يصدق عنوان الموجب من دون ان يصدق عنوان الناقض كما اذا دخل الوقت وكان محدثاً فحدث ثانياً، فلا يصدق على الحدث الثانى عنوان الناقضية لانه لم ينقض شيئاً، لكنه يصدق عليه عنوان الموجبية، لأن كل حدث موجب للطهارة مقدمة للعمل المشروط بالطهارة

وقد يصدق عنوان الناقض من دون ان يصدق عنوان الموجب كما اذا كان متطهراً وكان خارج الوقت و لم يكن يجب عليه أى عمل مشروط بالطهارة، فانه فى هذه الحالة اذا احدث يكون حدثه ناقضا لطهارته، لكنه ليس بموجب لعدم وجوب عمل يحتاج الى الطهارة و يظهر من كلمات بعض الاعلام و منهم شيخنا الاستاذ^(١) ان النسبة بينهما ايضاً عموم و خصوص مطلقاً لأن كل موجب ناقض اذ لا يصدق على الحدث الثانى بعد دخول الوقت عنوان الموجب لان الموجب هو الحدث الاول فلا اثر للحدث الثانى والمحدث لا يحدث ثانياً.

الفرق بين «السبب» و «الموجب و الناقض»

النسبة بينهما العموم المطلق لان السبب اعم مطلقاً من الموجب و الناقض، كلما صدق عليه الموجب و الناقض، يصدق انه سبب ايضاً لان الحدث مطلقاً سبب شرعى، فلا يُعقل وجود حدث منفكٌ عن السببية الشرعية

و ليس بالعكس لانه قد يصدق السبب و لا يصدق عليه الموجب و الناقض كما اذا كان خارج الوقت و كان محدثاً و لم يكن يجب عليه أى فريضة مشروطة بالطهارة فاذا احدث ثانياً يكون حدثه سبباً، لان الحدث سبب شرعى و لا يكون ناقضاً و موجبا كما هو واضح

الفرق بين الفروع و الاصول

ان الفروع يتعلق بالعمل بلا واسطة كمباحث الفقهية - كالوجوب الى الصلاة - واما الاصول على قسمين: قسم لا يتعلق بالعمل كاصول فقه - كتعارض الخبرين فانه يتعلق بالادلة لبالعمل - و قسم آخر و هو اصول الدين يتعلق بالعمل مع الواسطة كمعرفة الواجب الوجود مثلاً بواسطة الاسلام.

المراد من الجزء و الشرط

فما كان معتبراً فيها (الصلاة) قيداً و تقييداً يعبر عنه بالجزء -
كالسورة - و ما كان التقييد به معتبراً دون القيد فهو الشرط - كالطهارة -

الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء

ان كان الشرط معتبراً فى تمام حالات الصلاة حتى الآتات
المتخللة بين الاجزاء كالطهارة و الاستقبال و الستر يعبر عنها بشرائط
الصلاة و مقدّماتها.

و ما كان معتبراً فى نفس الاجزاء دون الآتات المتخللة بينها يعبر
عنها بشرائط الاجزاء، سواء أ كانت معتبرة فى تمام الاجزاء بالأسر
كالترتيب و الموالة و الطمأنينة، ام فى بعضها كالقيام حال القراءة و
الجلوس حال التشهد و نحوهما.

الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب

النسبة بينهما من نسب الاربع عموم و خصوص من وجه
لتصادقهما على القدرة و التمكن من المقدمات العقلية و عدم الحيض و
عدم الصغر من المقدمات الشرعية فثبت ان القدرة و التمكن و عدم

الحيض وعدم الصغر مقدمة للوجود كما كانت مقدمة للوجوب وقد يكون الشئ مقدمة للوجوب دون الوجود كما في تملك النصاب وقت انعقاد الحبة ولكن لا يجب اخراجه الا يوم التصفية وقد يكون بالعكس كما في الطهارة بالنسبة الى الصلاة

المراد من الشرط الضمني

هو ان لا يكون اعتباره محتاجا الى الذكر بل يكون معتبراً في العقد سواء ذكر ام لم يذكر كانصراف العقد الى كون النقد بلدياً وكون التسليم في بلد البيع.

الفرق بين السبب و الشرط

الفرق بينهما مجرد اصطلاح، فانهم يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط، ويقولون: ان البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلاً والاستطاعة شرط لوجوب الحج، وهكذا، ويعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب، ويقولون: إنّ الملاقة سبب للنجاسة، والحيابة سبب للملكية، فكلما اعتبر وجوده في الحكم فهو شرط في باب التكليف وسبب في باب الوضع. فالسببية والشرطية بالنسبة الى التكليف منتزعة من جعل التكليف مقيداً بوجود شئ في الموضوع.

الفرق بين العزيمة و الرخصة

العزيمة: عبارة عن سقوط الأمر. بجميع مراتبه، و الرخصة: عبارة عن سقوطه ببعض مراتبه، فاذا أمر المولى بشئ ثم أسقط الامر رأساً، كما فى الركعتين الأخيرتين للمسافر، فيكون الاتيان به استناداً الى المولى تشريعاً محرماً وهذا هو العزيمة، و اذا امر بشئ وجوباً ثم سقط وجوبه وبقى رجحانه فهذا هو الرخصة.

الفرق بين المس و الممسح

المس عبارة عن مجرد الاصابة بالشئ كاصابة اليد بالكتاب مثلاً و المسح عبارة عن الاصابة مع جَرٍّ كمسح الوضوء

الفرق بين الحلال و المباح

الحلال هو المباح الذى علم اباحته بالشرع و المباح لا يعتبر فيه ذلك تقول المشى فى السوق مباح و لا تقول حلال، و الحلال خلاف الحرام و المباح خلاف المحظور.

الفرق بين الدين و القرض

الدين هو ما له اجل كاعطاء درهم لشخص الى مدة معينة و ما لا اجل له القرض.

الفرق بين الخوف و الخشية

المراد من الخشية: هي الخوف المقدس كخوف من الله تعالى: انما يخشى الله من عباده العلماء^(١) و الخوف اعم من ان يكون مقدساً ام لا.

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر

الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص او فحص فلم يعثر - او من كان جاهلاً بالجهل المركب - و الجاهل المقصر هو الملتفت الى الاحكام فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل.

فلا ينبغي التردد في أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شئ من اعماله سواء كانت مطابقة للواقع ام مخالفة له، كما اذا استند الى اماره شرعية او فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع و ذلك لقصوره

الفرق بين الجاهل القاصر والمقصر ١٦٧

مع استناده في اعماله الى الحجة الشرعية.

واما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على اعماله اذا كانت مخالفة للواقع وذلك لانه قد قصر في الفحص والسؤال وخالف الواقع من غير ان يستند فيه الى حجة شرعية. بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى اذا كان عمله مطابقاً للواقع الا انه يختص بما اذا كان ملتفتاً حال العمل لكونه مصداقاً بارزاً للتجري القبيح وبذلك يستحق العقاب على عمله وان كان مطابقاً للواقع.

انما الكلام في اعمال الجاهل المقصر من عباداته ومعاملاته هل انها تقع صحيحة او فاسدة انما يخص افعاله التي يترتب على صحتها او فسادها اثر عملي بالاضافة الى زماني الحال او الاستقبال بخلاف شرب العصير العنبي بعد غليانه وقبل تثليثه ثم التفت وتردد في جوازه وحرمته، فانه لا اثر للحكم بحرمة وجليته بالاضافة الى زماني الحال او الاستقبال. ذهب السيد طباطبائي صاحب العروة (عَلَيْهِ السَّلَام) الى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت وان كان مطابقاً للواقع لانه لا يتمشى منه قصد القرية في عباداته

والامام الخوئي (عَلَيْهِ السَّلَام) قال: والصحيح ان عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان ام لم يكن اذا كان مطابقاً للواقع وذلك امّا في التوصليان فلاجل ان الامور التوصلية لا يعتبر فيها غير الاتيان بها مطابقة للواقع، والمفروض ان المقصر او غيره اتى بما هو

مطابق للواقع.

و اما فى العبادات فلان العبادة امر ممكن الصدور من الجاهل اما غير الملتفت فظاهر و اما الملتفت فلانه اذا اتى بها برجاها انها مما امر به الله سبحانه تحققت به الاضافة نحوه فاذا كانت مطابقة للواقع وقعت صحيحة لا محالة.

الفرق بين الخضوع التكويني و التشريعى

الخضوع التكويني عبارة عن الوجود المخلوقية ثابت لجميع الموجودات و الخضوع التكليفى الذى هو عبارة عن الانقياد و اطاعة الامر و النهى و عدم المخالفة

و اما الفرق بين الخضوع و الخشوع: الخضوع فى البدن و الخشوع فى الصوت و البصر و قال صاحب المحكم: خشع، يخشع، خشوعاً، و تخشع رمى ببصره نحن الارض و خفض صوته.

المراد من الكافر و المشرك.

الكافر اسم لمن لا ايمان له فان قال بالهين فصاعدا خصّ باسم المشرك و ان كان متديناً ببعض الاديان او الكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابى و ان كان يقول بقدم الدهر و استناد الحوادث اليه يسمّى باسم الدهرى.

المراد من الخسوف و الكسوف

الغالب نسبة الكسوف الى الشمس و الخسوف الى القمر و قد يطلق الكسوف عليهما معاً وكذا الخسوف.

الفرق بين الحرمة الذاتية و التشريعية

الاولى: ليست تابعة لقصد المكلف كشرب الخمر مثلاً
و الثانية: تابعة لقصد المكلف كالأمين في الصلاة بعد و الضالين بقول المشروع. فإنه في نفسه ليس محرماً بل اتيانه بقصد الورود حرامٌ.

الفرق بين الظلم و الجور

لعل الفرق بينهما هو الفرق بين الافراط و التفریط حيث انّ كلّاً منهما مقابل العدل و هو كون الشئ في حد الوسط و عدم الكون فيه تارة بعدم الوصول الى هذا الحد و أخرى بالتجاوز عنه فعدم معاملة شخص مع غيره على العدل و حدّ الوسط الذي ينبغي كونها عليه ان كان بنحو عدم الوصول الى ذلك الحد فهو جور و ان كان بنحو التجاوز عنه فهو ظلم هذا فيما اجتماعاً

و اما اذا افترقا فكلّ منهما يعمّ الآخر فيكونان كالفقير و المسكين

إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا^(١)

الفرق بين القسط و العدل

ان القسط هو العدل البين الظاهر و منه يسمّى المكيال قسطاً و الميزان قسطاً لانه يصور لك العدل فى الوزن حتى تراه ظاهراً و قد يكون من العدل ما يخفى و لهذا قلنا القسط هو النصيب الذى بينت وجوهه و تقسط القوم الشى تقاسموا بالقسط.^(٢) المُقْسَطُ: هو العادل. يقال: أَقْسَطَ يُقْسِطُ فهو مقسطٌ اذا عدل، و قَسَطَ، يَقْسِطُ، فهو قاسطٌ اذا جارَ، فكانَ الهمزة فى القسط للسبب و يستعمل بمعنى الميزان و حصّة و النصيب و قيل: القسط هو عدل الذى بين الخالق و الانسان او بين انسان و انسان آخر. العدل يكون له معنى الاعم و لذا يقال: بالعدل قامت السموات و الارض^(٣)

و كتب عبد الملك الى سعيد بن جبير يسأله عن العدل فاجابه: إنّ العدل على اربعة انحاء: العدل فى الحكم، قال الله تعالى: و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل^(٤) و العدل فى القول، قال الله تعالى: و اذا قلت

١ - شرح المكاسب للشهيدى التبريزى ص: ١١٠

٢ - الفروق اللغوية لا بى هلال العسكرى

٣ - تفسير الصافى فى ذيل آية ٩ من سورة الرحمان

٤ - النساء ٤: ٥٨

فَاعْدِلُوا.^(١) والعدل: الفدية قال الله تعالى: لَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ^(٢) العدل في الإِشْرَاق قال الله عز وجل: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اى يُشْرِكُونَ.^(٣)

الفرق بين الخراج و المقاسمة

المقاسمة ما يؤخذ من حاصل الارض والبستان نسبته اليه بالجزئية كالنصف والثلث مثلاً
والخراج مقدار معين من المال يضرب على الارض او البستان كان يجعل على كل جريب كذا درهماً.
(و الذى يأخذه الجائر من الغلات باسم المقاسمة و من الاموال باسم الخراج)

المراد من الغنائم

ومما يتعلق فيه الخمس الغنائم كما دل عليه الكتاب - كقوله تعالى: واعلموا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ^(٤) و السنة: كصحيحة عبد الله بن سنان مثلاً قال: سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: ليس الخمس الا فى الغنائم

خاصة^(١)

انما الكلام فى ان الغنائم عبارة عما اخذ من الكفار من اهل الحرب قهراً بالمقاتلة معهم او الاعم منه و غيره و أنّ الغنيمة التى يجب فيها الخمس عامة للمنقول و غيره او مختصة بالمنقول فقط؟

المشهور بين الاصحاب ان الغنيمة عامة للمنقول و غيره كالاراضى و الدور و الاشجار و المصانع و غيرها و ذهب جماعة من الاصحاب الى اختصاصه بالغنائم المنقولة.

و من جملة من قال بالعموم سماحة آية...العظمى الاستاذ المحقق الكابلى (مدظله العالى) و هذا ما هو نصّ عبارته: و يمكن ان يقال: ان المراد منها مطلق النفع و الفائدة و ما اخذ من الكفار بالقتال احد مصاديقها، و ذلك لما ورد من التفسير فى صحيحة على بن مهزيار و قد جاء فيها: قال الله تعالى: (و اعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمس و لذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله و ما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان، و الله على كل شئ قدير، فالغنائم و الفوائد يرحمك الله فهى الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها، و الجائزة من الانسان للانسان التى لها خطر، و الميراث الذى لا يحتسب من غير أب و لا ابن، و مثل عدو يصطلم فيؤخذ ما له الخ^(٢)

و الظاهر منها ان الفائدة عطف تفسيرى للغنيمة فمعناها هى الفائدة

١ - الوسائل ج ٦ ب ٢ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ١

٢ - الوسائل ج ٦ ب ٨ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ٥

المطلقة و ما اخذ من الكفار بالحرب و القتال احد مصاديقها لانها منحصرة فيه كما تشهد لذلك الامثلة التى ذكرها فى تفسير الغنيمة فتأمل فيها حتى يظهر لك صدق ما ذكرناه

وقد عد من الفوائد مال اخذ من عدو اصطلم، وهو يشمل المنقول و غير المنقول فإن الاراضى المفتوحة عنوة مال اخذ من عدو اصطلم و هى مصداق للغنائم والفوائد التى فيها الخمس، وكذا الميراث الذى لا يحتسب يشمل المنقول و غير المنقول فعليه تكون هذه الصحيحة من ادلة المشهور القائلين بوجوب الخمس فى مطلق الغنائم و ان كانت غير منقولة. (١)

المراد من متعلق الخمس

المحتملات فى المسئلة كثيرة:

الاول: ما نسب الى المشهور بين المتأخرين من انه ملك بنحو الكسر المشاع و من آثاره عدم جواز التصرف فى المال إلّا باذن ولى الخمس، والظاهر من آية الخمس هو ذلك.

الثانى: انه ملك بنحو الكلى فى المعين و من آثاره جواز التصرف فى متعلق الخمس، مادام مقدار الخمس باقياً.

الثالث: ان يكون ارباب الخمس شريكاً فى المالية، نظير اراث الزوجة من البناء فانها لا تراث من عينه، بل من ماليتها، ونسب هذا القول الى الشهيد الصدر (قَدْ رُفِعَ)

الرابع: انه من قبيل حق الرهانة و مقتضاه ثبوت الحق فى الذمة مع كون العين باجمعها وثيقة له فلا يجوز التصرف فيها ما لم يؤدّ الحق الخامس: ان يتعلق الحق بالذمة محضاً بلا تعلق بالمال نسب الى الشافعى و عن ابن حمزة ايضاً نسبته الى بعض اصحابنا و لكن لم يعرف القائل به فى اصحابنا بل حكى اجماعهم على خلافه.

السادس: ان يكون من قبيل حق الجناية المتعلق بالعبد الجانى خطأ حيث لا يشتغل ذمة المولى بشى و لا يخرج العبد ايضاً عن ملك مولاه نعم هو مخير بين دفع نفس العبد ليستر قوه و بين دفع القيمة فى الحقيقة يكون حق اولياء المقتول هو الجامع بين نفس العبد و قيمته.

السابع: ان يكون من قبيل منذور التصديق فان حقيقة النذر تمليك العمل لله تعالى او عقد بين الناذر و بين الله يتعقّبه وجوب الوفاء و هو حكم تكليفى ينتزع منه حكم وضعى اعنى استحقاق الفقير لان يدفع اليه هذا المال لا الملكية الفعلية فما لم يدفع المال بقصد التقرب لا يخرج عن ملك مالكه و انما يصير ملكاً للفقير بدفعه اليه^(١)

اختر من هذه الوجوه شيخنا الاستاذ المحقق (الكابلى - مدظله) الوجه الثالث كما صرّح فى كتاب خمس: و لكن الاظهر هو القول الثالث و

هو الشركة في المالية. واستدل على مدعاه بالسيرة القطعية وحكمة
 ايجاب الواجبات المالية من الزكات والخمس والكفارات ونحوها من
 انها لرفع حاجات الفقراء في امرار المعاش و ايجاد التوازن في الجامعة
 نسبياً، وهو يتحقق باعطاء المال لهم، ولا يتوقف على الدّفع من نفس
 العين وروايات الزكات الدالة على تعلق الزكات بالمالية

اقسام المرتد

المرتد عبارة عن خرج عن دين الاسلام وهو على قسمين:
 «فطرى» و «ملّى» فالفطرى من ولد على الاسلام بان كان ابواه او
 احدهما مسلماً ثم دخل في الكفر. وقيل: من ولد على الاسلام و وصف
 بالاسلام حين بلغ او حين صار مميزاً ثم كفر وفسّر ثالث: وهو المرتد الذى
 انعقد واحد ابويه او كلاهما مسلم فيقتل و تبين عنه زوجته و تقسم امواله،
 والمشهور عدم قبول توبته و اسلامه و انه مخلد في النار كبقية الكفار و
 ذهب جملة من المحققين الى قبول توبته و اسلامه واقعاً و ظاهراً. و فصل
 ثالث في المسئلة والتزم بقبول توبته و اسلامه فيما بينه وبين الله سبحانه
 واقعا و انه تعامل معه معاملة المسلمين و حكم بعدم قبولهما ظاهرا
 بالحكم بنجاسته و كفره و غيرهما من الاحكام المترتبة على الكفار و
 الصحيح هو القول الوسط كما اختاره جملة من المحققين من السيد
 اليزدى و الامام الخوئى و غيرهما (قدس الله اسرارهم) و ان كان امرأة لم
 تقتل بل تحبس و يضيق عليها حتى تتوب او تخلص في السجن.

و المَلَّى من اسلم عن كفرا صلى ثم رجع ثانيا الى الكفر.
و المَلَّى ان كان رجلاً يستتاب ثلاثة ايام او بمقدار يمكن معه رجوعه فان تاب و اَلّا قتل، و لا تزول منه املاكه مادام حيّاً و ينفسخ العقد بينه و بين زوجته و لكنه مراعى على انقضاء عدّتها فان تاب فيها رجع اليها. و ان كان امرأة فكالفطرية.

الفرق بين الحدود و التعزيرات

كل ما كان له عقوبة مقدرة، يسمّى حدّاً، و ما ليس كذلك، يسمّى تعزيراً.

و قال بعض الاعاظم فى هذا المقام: الحد لغة المنع. و منه اخذ الحد الشرعى، لكونه ذريعة الى المنع عن فعل موجب و شرعاً عقوبة خاصة يتعلق بايلام البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصة عيّن الشارع كميتها فى جميع افراده كما فى الزنا مثلاً

و التعزير من فعل محرّماً او ترك واجباً الهياً عالماً عامداً، فعلى الحاكم الشرعى ان يعزّره دون الحد الشرعى حسب ما يراه فيه من المصلحة، على اساس انّ فى تطبيق هذه العقوبة على كل عاص و متمرّد تأثير كبير فى ردع الناس و اصلاح المجتمع و التوازن و ايجاد الامن فيه الذى هو الغاية القصوى و الاهم للشارع، و يثبت موجب التعزير بشهادة الشاهدين، و بالاقرار و بعلم الحاكم اذا رأى مصلحة.

الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل

الارش هو المال الذى يجبر به نقص مضمون فى مال او بدن حصل من فوات وصف الصحة فيه. واجرت المثل اسم لعوض المنفعة الفائتة و القيمة اسم للعين الفائتة كلا او بعضاً. وبعبارة اخرى التالف ان كان عيناً فاسمه القيمة و ان كان منفعة فاسمه اجرة المثل و ان كان وصف الصحة فاسمه الارش.^(١) وقد يؤخذ الارش من تلف العين ايضاً كما لا يخفى و الارش فى اللغة كما فى الصحاح و عن المصباح دية الجراحات.

الفرق بين حق الرهانة و الجناية

ان الحق فى الاول يتعلق بالعين بما هو ملك للمالك و يكون متقوماً ببقائه على ملكه و لازمه عدم بقاءه مع انتقال العين عنه بنا قل بل اما يسقط الحق على فرض صحة الانتقال او يمنع الحق عن الانتقال على فرض بقاءه

و فى الثانى يتعلق بالعين مع قطع النظر عن كونها ملكاً للمالك، و لازمه بقاءه على العين حيثما تذهب العين، و لذا يأخذ المجنى عليه بحقه حيثما وجدت العين، و حيث ان للعامل فى باب الزكات ان يسعى بها حيثما

وجد العين الزكوية، فيشبهه بحق الجنائية، وحيث ان للمالك اداء الزكات من مال آخر وفك عينه من تعلق حق الزكات، فيشبهه بحق الرهانة.^(١)

الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الاوثق.

العادل لا يصّر على الذنوب و يجتنب عن المعاصي الكبيرة و الثقة محترز عن الكذب. الاعدل ما له احتياط تام عن المعصية و الاوثق ما له احتياط تام عن الكذب.

الفرق بين الخبر و الحديث

الخبر ما روى عن المعصوم او غيره و الحديث ما روى عن المعصوم فقط

الفرق بين الأخبار و الآثار

الاخبار و الآثار كالفقير و المسكين اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا اذا ذكر احدهما يراد منه ما روى عن النبي (ص) او عن الائمة (عليهم السلام) و اذا ذكر كلاهما يراد من الاخبار ما روى عن النبي (ص) و يراد من الآثار ما روى عن الائمة (عليهم السلام)

اقسام الخبر عند الفقهاء

١ - الصحيح: ما كان سلسلة سنده اما ميّين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال. وعرفه الشهيد الاوّل: ما اتصلت روايته الى المعصوم بعدل امامي

تعريف الشهيد الثاني: ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات وإن اعتراه شذوذ.

٢ - الحسن: ما كانوا اما ميّين ممدوحين بغير التوثيق كلاً او بعضاً مع توثيق الباقي .

تعريف الشهيد الاوّل: مارواه الممدوح من غير نصّ على عدالته
تعريف الشهيد الثاني: ما اتصل كذلك بامامي ممدوح بلا معارضة
ذمّ مقبول، من غير نصّ على عدالته في جميع مراتبه او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح.

٣ - الموثق: ما كان كلهم او بعضهم غير اما ميّين مع توثيق الكل و قد يسمّى بالقوى ايضاً و قد يطلق القوى على ما كان رجاله اما ميّين مسكوتاً عن مدحهم و ذمهم.

تعريف الشهيد الاوّل: ما رواه من نصّ على توثيقه مع فساد عقيدته، ويسمّى القوى.

تعريف الشهيد الثاني: ما دخل في طريقه من نصّ الاصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، و لم يشتمل باقيه على ضعف.

٤- الضعيف: ما كان راوى الحديث غير موثوق به من جهة صدقه وكذبه.

تعريف الشهيد الاول: ما يقابل الثلاثة.

تعريف الشهيد الثانى: ما لا تجتمع فيه شروط احد الثلاثة

٥- الموقوف: هو الخبر المجهول الراوى او مقطوع السند

٦- المرسل: خبر محذوف السند.

المرسل هو مأخوذ من إرسال الذّابة، بمعنى رفع القيد و الربط عنها، فكانّ المحدث بإسقاط الراوى رفع الربط الذى بين رجال السند بعضهم ببعض، و فسّره الشهيد بقوله: مارواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الراوى تابعياً ام غيره، صغيراً ام كبيراً، و سواء كان الساقط واحداً ام اكثر، و سواء رواه بغير واسطة او بواسطة نسيها بأن صرّح بذلك او تركها مع علمه بها، أو أبهمها.

٧- المرفوع: فيه اصطلاحان: ١- يطلق على ما أضيف الى

المعصوم من قول بان يقول فى الرواية أنّه (عليه السلام) قال كذا او بفعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضرته كذا و لم ينكره عليه.

قال والد بهاء الدين العاملى: و هو مما اضيف الى النبى (ص) او

احد الائمة (عليهم السلام) من اى الاقسام كان متّصلاً كان او منقطعاً، قولاً

كان او فعلاً او تقريراً فمقوم المرفوع اضافته الى المعصوم سواء كان له

اسناد اولاً، و على فرض وجوده كان كاملاً او ناقصاً.

و على هذا فالمرفوع فى مقابل الموقوف فإن أضيف الى المعصوم باسناد او لا فهو مرفوع و اذا اضيف الى مصاحب المعصوم باسناد او لا فهو موقوف.

ب - و قد يطلق على ما اضيف الى المعصوم باسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملى: و اعلم ان من المرفوع قول الرواى يرفعه او ينميه (ينسبه) او يبلغ به الى قول النبى (صلى ا.. عليه و آله) او احد الأئمة (عليهم السلام) فمثل هذا يقال له الآن: موضوع و ان كان منقطعاً او مرسلأ او معلقاً بالنسبة الينا الآن.

٨ - المتواتر: خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه من غير احتمال تواطئهم على الكذب.

اختلفوا فى اقل عدد يتحقق معه التواتر، و الحق أنه لا يشترط فيه عدد، فالمقياس هو اخبار جماعة يؤمن من تعمدّهم الكذب و هو يختلف و يتخلف باختلاف الموارد فربّ مورد يكفى فيه عدد اذا كان الموضوع بعيداً عن الهوى و الكذب، و رب موضوع لا يكفى فيه ذلك العدد، و بذلك يظهر أنّ تقديره بالخمسة او العشرة أو العشرين او الاربعين أو السبعين لا اساس له.

اقسام المتواتر

المتواتر على قسمين: لفظي ومعنوي

فالأول: ما اذا اتحدت الفاظ المخبرين في اخبارهم كقوله (ﷺ)

«انما الاعمال بالنيات» على القول بتواتره وقوله (ص) «من كنت

مولاه فعلى مولاه» وقوله (ص): «اننى تارك فيكم الثقلين»

والثاني: ما اذا تعددت الفاظ المخبرين ولكن اشتمل كل منها على

معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك العدد

المشترك بسبب كثرة الأخبار، كما فى الاخبار الواردة فى بطولة على

(عليه السلام) فى غزواته التى تدلّ بالدلالة الالتزامية على شجاعته وبطولته.

٩- المستفيض: هو ما كان مخبره اكثر من واحد ولم يصل الى حد

التواتر. وقيل: كل خبر واحد اذا تجاوز رواته عن ثلاثة فهو مستفيض.

١٠- الغريب: الخبر الذى انفرد واحد بروايته فهو غريب وان

تعددت الطرق اليه، او تعددت الطرق منه.

١١- الخبر الواحد: كل خبر لم يبلغ حد التواتر فهو خبر واحد. او

خبر نفر لا يحصل من قولهم «العلم القطعى»^(١)

١٢- المشهور هو ما شاع عند اهل الحديث خاصة دون غيرهم،

بان نقله منهم رواة كثيرون، ولا يصرف هذا القسم إلّا أهل الصناعة

١٣ - الشاذ: وهو مارواه الثقة مخالفاً لمارواه المشهور ويقال

للطرف الراجع: المحفوظ ايضاً.

١٤ - المقبول: هو الحديث الذي تلقاه الاصحاب بالقبول والعمل

بمضمونه. والمثال الواضح للقبول هو حديث عمر بن حنظلة الوارد في

حال المتخاصمين من اصحابنا والذي رواه المشايخ الثلاثة في

جوامعهم^(١) واليك سنده:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن

محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن

حنظلة قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة

في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قد

تلقاه الاصحاب بالقبول في باب القضاء^(٢) وعليه المدار في ذلك الباب و

ان خالف بعض الاعلام فليراجع في علم الرجال

١ - الكليني في الكافي و الصدوق في الفقيه و الشيخ في التهذيب

٢ - آية الله الوحيد الخراساني

اصحاب الاجماء

ان السيد الجليل بحر العلوم (قده) جمع اسماء من ذكره الكشى فى المواضع الثلاثة^(١) تحت عنوان تسمية الفقهاء من اصحاب ابى جعفر و ابى عبدالله (عليه السلام): اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابى جعفر و اصحاب ابى عبدالله (عليه السلام)، و انقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة: زرارة، و معروف بن خربوز و بريد، و ابو بصير الأسدى، و الفضل بن يسار، و محمد بن مسلم الطائفى قالوا: وافقه الستة زرارة. و قال بعضهم: مكان ابوبصير الأسدى ابوبصير المرادى، و هو ليث بن البختري الخ فى منظومته و خالفه فى اشخاص من الستة الاولى، قال (قده):

قَدْ أَجْمَعَ الْكُلُّ عَلَى تَضْحِيقِ مَا
يَصِحُّ عَنْ جَمَاعَةٍ فَلْيُعْلَمَا
وَهُمْ أَوْلُوا نَجَابَةً وَ رَفْعَةً
أَرْبَعَةٌ وَ خَمْسَةٌ وَ تِسْعَةٌ
فَالسَّتَةُ الْأُولَى مِنَ الْأَمْجَادِ
أَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ مِنَ الْأَوْثَادِ

زُرَّارَةُ كَذَا بُرَيْدٌ^(١) قَدْ أَتَى
ثُمَّ مُحَمَّدٌ^(٢) وَ لَيْثٌ^(٣) يَافَتِي
كَذَا الْفَضِيلُ^(٤) بَعْدَهُ مَعْرُوفٌ^(٥)
وَهُوَ الَّذِي مَا بَيْنَنَا مَعْرُوفٌ
فَالسَّتَةُ الْوُسْطَى أُولُو الْفَضَائِلِ
رُتِبَتْهُمْ أَذْنَى مِنْ الْأَوَائِلِ
جَمِيلُ الْجَمِيلِ^(٦) مَعَ أَبَانَ^(٧)
وَالْعَبْدَ لَانَ^(٨) ثُمَّ حَمَادَانِ^(٩)
وَالسَّتَةُ الْآخَرَى هُمْ صَفْوَانُ^(١٠)
وَيُونُسُ^(١١) عَلَيْهِمَا الرِّضْوَانُ
ثُمَّ ابْنُ مَحْبُوبٍ^(١٢) كَذَا مُحَمَّدٌ^(١٣)
كَذَاكَ عَبْدُ اللَّهِ^(١٤) ثُمَّ أَحْمَدُ^(١٥)

١ - بريد بن معاوية ٢ - محمد بن مسلم

٣ - ابوبصير المرادي و هو ليث بن البختری ٤ - الفضيل بن يسار

٥ - معروف بن خربوذ ٦ - جميل بن دراج

٧ - ابان بن عثمان ٨ - عبد الله بن مسكان و عبد الله بن بكير

٩ - حماد بن عثمان و حماد بن عيسى ١٠ - صفوان بن يحيى

١١ - يونس عبد الرحمن ١٢ - الحسن بن محبوب

١٣ - محمد بن ابي عمير ١٤ - عبد الله بن مغيرة

١٥ - احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي

وَمَا ذَكَرْنَاهُ إِلَّا صَحُّ عِنْدَنَا

وَشَدَّ قَوْلُ مَنْ بِهِ خَالَفَنَا^(١)

فأصحاب الإجماع حسب ما ذكره البحر العلوم (قَدِّحْ):

١ - زارة بن	٧ - جميل بن	١٣ - صفوان
اعين	دراج	بن يحيى
٢ - بريد بن	٨ - أبان بن	١٤ - يونس
معاوية	عثمان	عبدالرحمان
٣ - محمد بن	٩ - عبدالله	١٥ - الحسن
مسلم	بن مسكان	بن محبوب
٤ - ابوبصير	١٠ - عبدالله	١٦ - محمد
المرادى (ليث بن	بن بكير	بن أبى عمير
البخترى)	١١ - حماد بن	١٧ - عبدالله
٥ - الفضيل	عثمان	بن مغيرة
بن يسار	١٢ - حماد بن	١٨ - احمد بن
٦ - معروف	عيسى	محمد بن أبى نصر
بن خربوذ		البزنطى

اختار الكشي أنَّ ابابصير الاسدى من اصحاب الاجماع و اختار
السيد بحر العلوم ان ابابصير المرادى منهم

حقيقة البيع

عرّف الفقهاء البيع بتعاريف شتى نذكر بعضها لتوسعة الذهن و
اختيار ما هو الحق فى المقام

الاول: ان البيع انتقال عين مملوكة من شخص الى غيره بعوض
مقدّر على وجه التراضى. كما ذكره الشيخ فى المبسوط، و العلامة فى
التذكرة^(٢)

الثانى: ان البيع هو الايجاب و القبول الدالين على الانتقال كما هو
المشهور بين الفقهاء

الثالث: ان البيع نقل العين بالصيغة المخصوصة. كما حكى هذا
التعريف عن المحقق الكركى فى جامع المقاصد.

الرابع: البيع انشاء تمليك عين بمال. كما عرّف الشيخ
الاعظم (قَوَّيْنُ)^(٣)

و اورد الشيخ الاعظم على تعريف الاول: و حيث إنّ فى هذا
التعريف مسامحة واضحة، (وجه المسامحة حيث ان هذا التعريف تعريف

٢- المبسوط ج ٢ ص ٧٦ - التذكرة ج ١ ص ٤٦٢

٣- المكاسب كتاب البيع

باللازم و الاثر فلا يسوغ تعريف الشئ، باثره الا على سبيل العناية و المجاز) عدل آخرون الى تعريفه: بالايجاب و القبول الدالّين على الانتقال. و ناقش على تعريف الثانى بان البيع من مقولة المعنى دون اللفظ، فلا وجه لتفسيره به.

و اشكل على تعريف الثالث: مع أنّ النقل ليس مرادفاً للبيع، و لذا صرّح فى التذكرة بأنّ ايجاب البيع لا يقع بلفظ (نقلت) و جعله من الكنايات، و أنّ المعاطاة عند بيع مع خلوّها عن الصيغة و أنّ النقل بالصيغة ايضاً لا يعقل انشاؤه بالصيغة.

و اورد الامام الخوئى (رحمته) على تعريف الشيخ ما هذا لفظه: و يتوجه عليه وجوه:

١ - ان لفظ العين يشمل الأعيان المتمولة و غيرها مع انه (تخيّل) اعتبر المالية فى العوضين، فلا يكون تعريفه هذا مانعاً عن دخول الأغيار فى المحدود

٢ - أنه لو كان البيع إنشاءً تمليك عين بمال لزم منه ان يكون التبديل فيه فى الاضافة الملكية فقط و قد عرفت خلاف ذلك فيما تقدم (من عمومية الاضافة سواء كانت اضافة ملكية، ام كانت اضافة مالية، ام اضافة حقيقة، ام غيرها من انحاء الاضافات)

٣ - انه لا دليل على اعتبار المالية فى الثمن. و إنّما المناط فى تحقق مفهوم البيع صدق عنوان المعاوضة عليه و قد مر تفصيل ذلك فيما سبق (فاذا كان المبيع مورداً لغرض المشتري - سوا كان مالاً عند العقلاء ام

لا كالحشرات - واشتراه بأعلى الثمن صدق عليه مفهوم البيع).^(١)

الخامس: حقيقة البيع هي الاعتبار النفساني المظهرُ بمظهرٍ خارجيٍّ. وعرف في موضع آخر: البيع موضوع للاعتبار المبرز في الخارج بمبرز ما. كما ذكره الامام الخوئي (قَدْ يَرْجَى)^(٢)

و ساير التعاريف التي ذكرها الشيخ في المكاسب يرجع الى هذه التعاريف

النسبة بين البيع و التملك

النسبة بين البيع و التملك هي العموم من وجه، اذ قد يوجد التملك و لا يصدق عليه مفهوم البيع، كما في الهبة، والوصية، والارث وغير ذلك، وقد يوجد البيع و لا يكون هناك تملك كبيع المتاع بسهم سبيل الله من الزكاة فان هذا بيع و ليس فيه تملك فان سهم سبيل الله من الزكاة ليس ملكاً لشخص خاص و لا لجهة معينة و لذا صدر في آية الصدقات بلفظة (في) الظاهرة في بيان المصرف و مع ذلك كله يجوز بيع السهم المزبور، و صرف ثمنه في سبيل الله. كما يجوز بيع نماء العين الموقوفة في سبيل الله و صرف ثمن ذلك في قربات الله مع أن تلك العين ليست بملك لأحد، و لا لجهة و كذا نماؤها. و قد يجتمعان و هو كثير.

١- مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٥٦

٢- مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٥٣

اقسام البيع

البيع بالنسبة الى الإخبار بالثمن وعدمه ينقسم الى خمسة اقسام
 الاول: المساومة: وهى البيع بما يتفقان (البائع والمشتري) عليه
 من غير تعرض للإخبار بالثمن، سواء علمه المشتري، ام لا.
 الثانى: المراهقة: هى البيع بزيادة عن رأس المال مع الاخبار
 بالثمن

الثالث: التولية: هى البيع برأس المال مع الاخبار بالثمن
 الرابع: المواضعة: هى البيع باقل من رأس المال مع الاخبار بالثمن.
 الخامس: التشريك: هو بيع الجزء المشاع برأس المال كان يقول
 البائع: أشركتك بالنصف فاذا قبل المشتري فيكون شريكاً مع البائع
 بالنصف. ولم يذكره كثير من العلماء وان ذكره الشهيد الاول فى اللعة و
 الدروس. التشريك فى الحقيقة يرجع الى احد الاقسام الاربع فليس قسماً
 مستقلاً.

الفرق بين الاخبار و الأنشاء

ان واقع الانشاء المقابل للاخبار و ان كان من الامور الواضحة التي يعرفها اكثر الناس الا انه وقع الكلام في حقيقة الانشاء و فيما به يمتاز عن الاخبار، فالمعروف بين العلماء: ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لكن هذا لمعنى غير تام لان المراد من ايجاد المعنى باللفظ اما ايجاد خارجي، او ايجاد اعتباري:

أما الايجاد الخارجي فهو ضروري البطلان بداهة ان الموجودات الخارجية برمتها مستندة الى عللها الخاصة، و اسبابها المعينة، و مقدماتها الاعدادية، و من الواضح الذي لا ريب فيه ان اللفظ اجنبي عنها

و اما الايجاد الاعتباري فان كان المراد به وجوده في نفس المتكلم فهو واضح الفساد، فان الاعتبار النفساني من افعال النفس، و من المعلوم ان افعال النفس توجد فيها بفاعليتها بلا احتياج الى عالم الالفاظ اصلاً.

و ان كان المراد من الايجاد الاعتباري وجود المعنى في اعتبار العقلا، فيتوجه عليه ان الانشاء و ان كان موضوعاً لاعتبار العقلاء

إِلَّا أَنَّ هَذَا لاعتبار مترتب على تحقق الانشاء فى الخارج و كلامنا فى تصوير حقيقته، سواء كان ذلك مورداً لاعتبار العقلاء او الشرع، ام لم يكن. فلا نعقل معنى محصلاً للانشاء فى تعريف المشهور
فنكتفى هنا على تعريف خرايت الفن المحقق الخراسانى و الامام الخوئى (قدس سرهما)

قال المحقق الخراسانى فى حاشية الرسائل ما هذا لفظه: ان الانشاء هو القول الذى يقصد به ايجاد المعنى فى نفس الأمر لالحكاية عن ثبوته و تحققه فى موطنه من ذهن او خارج و لهذا لا يتّصف بصدق و لا كذب بخلاف الخبر فانه تقرير للثّابت فى موطنه و حكاية عن ثبوته فى ظرفه و محله فيتّصف باحدهما لامحالة.^(١) و هذا التعريف يرجع الى تعريف الشهيد (قضى) فى القواعد: الانشاء: هو قول الذى يوجد به معناه فى نفس الامر.

و الامام الخوئى (قضى) ذكر بعد الايراد على تعريف المشهور ما هذا نصّ تقريراته: و التحقيق: أن الانشاء ابراز الاعتبار النفسانى بـمـبرـز خارجى. كما ان الخبر ابراز قصد الحكاية عن الثبوت او السلب بالمظهر الخارجى. و قال فى مقام الفرق بين الجمل الانشائية و الخبرية: ان جمل الانشائية انما وضعت بهيئاتها الانشائية لابرز امر ما من الامور النفسانية: و هذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما فى الأمر و النهى و العقود و الايقاعات و قد يكون صفة من الصفات كما فى

التمنى والترجى ولاجل ذلك ان الجمل الانشائية لا تتصف بالصدق تارة
وبالكذب أخرى اذ ليس فى مواردھا خارج تطابقه النسبة الكلامية، او
لاتطابقه.

وهذا بخلاف الجمل الخبرية، فانھا موضوعة لابرار قصد الحكاية
عن الثبوت او السلب. وعليه فالهيئات التركيبية للجمل الخبرية امارة على
قصد المتكلم للحكاية عن النسبة وهذا الحكاية قد تطابق الواقع فتكون
الجملة صادقة وقد تخالفه فتكون كاذبة وقد اتضح لك مما ذكرناه ان
المتصف بدءاً بالصدق والكذب فى الجمل الخبرية انما هو الحكاية عن
الواقع واما اتصاف الجملة الخبرية بهما انما هو من قبيل وصف الشئ
بحال متعلقه^(١)

اقسام الخيار

الخيار لغة اسم مصدر من الاختيار^(١) ومعنى الاختيار لغة هو طلب

١ - الفرق بين المصدر و اسمه من وجوه: الاول: قال بعض المحققين فى مقام الفرق: اعلم ان المصدر لابد ان يشتمل على حروف فعله: الاصلية و الزائدة جميعا اما بتساو مثل تَغَاوَلَتْ تَغَاوُلًا و تَصَدَّقَ تَصَدَّقًا، و اما بزيادة مثل أَكْرَمَ إِكْرَامًا و زَلَزَلَ زَلْزَلَةً و انه لا ينقص فيه من حروف فعله شى الا ان يحذف لعل تصريفية، ثم تارة يعوض عن ذلك المحذوف حرف فيكون المحذوف كال المذكور نحو أَقَامَ أَقَامَةً و وَعَدَ عِدَّةً و تَارَتَا يَحْذِفُ لَالْعَلَّةِ تصريفية و لكنه منوى معنا نحو قَاتَلَ قِتَالًا و نَازَلَتْهُ نِزَالًا و الاصل فيهما قِتَالًا و نِزَالًا، فَأَنْ نَقْصُ الدال على الحدث عن حروف فعله و لم يعوض عن ذلك الناقص و لم يكن الناقص منويا كان اسم مصدر نحو اعطى عطاءً و تَوَضَّأَ وُضوءً و تَكَلَّمَ كلاماً و اجاب جواباً و اطاع طاعة.

الثانى: ان المصدر يدل على الحدث بنفسه، و اسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر، فمدلول المصدر معنى، و مدلول اسم المصدر لفظ المصدر الثالث: ان المصدر يدل على الحدث و اسم المصدر يدل على الهيئة الحاصلة منه (كالْعَسَلِ و الْعُسْلِ)

الرابع: ان المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله لكنه بمعناه، كما فى اسماء الافعال، فانها تدل على المعانى الفعلية من غير ان تكون على اوزان الافعال الخامس: ان المصدر موضوع لفعل الشىء، و الانفعال به، و اسم المصدر

الخير من ائى شى فيصحّ تعلقه بالامور التكوينية و الاعتبارية نظير الكسب و الاكتساب فيكون وصفاً لنفس الافعال الخارجية و الامور الاعتبارية حسب اختلاف متعلقه من الافعال و الاعيان و الاعتباريات. و الظاهر انه بهذا المعنى اللغوى استعمل فى الخيارات المختصة بالمعاملات فلا يكون من الاوصاف النفسانية المعبر عنها بالارادة تارة و بالاختيار أخرى و لا من الافعال الخارجية و لا بمعنى الملك فى المقام بل انما يستفاد الملكية من موارد الاستعمال بحسب اقتران مادة الخيار بكلمة اللام او ذو او صاحب او الباء او بالهيئة المفيدة لهذا المعنى كهيئة المختار مثلاً

موضوع لاصل ذلك الشى، فالاغتسال مثلاً موضوع لايجاد افعال تدريجية مخصوصة و العُشْلُ عبارة عن نفس تلك الافعال، (او الحالة الحاصلة منها) السادس: ان اسم المصدر ما ساوى المصدر فى الدلالة على معناه و خالفه بخلوه لفظاً و تقديراً من بعض ما فى فعله دون تعويض كعطاء فانه مساو لإعطاء معنى و مخالف له بخلوه من الهمزة الموجودة فى اول فعله و هو خال منها لفظاً و تقديراً و لم يعوض عنها شى.

السابع: الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علماً كفجار و حماد للفجرة و المحمدة او كمضرب و مقتل، او متجاوزاً فعله الثلاثة و هو بزنة اسم الحدث الثلاثى كعُشْلٍ و وُضُوٍ فانهما بزنة القُرْب و الدُخُول فى قُرْبٍ قَرَباً و دَخَلَ دُخُولاً فهو اسم مصدر و اَلَا فمصدر (شرح اللمعة ج ١ للمحقق الكلانتر و مكررات المدرس «قدس سرهما» ج ٣)

و عليه فيكون الاختيار و الخيار فى مقابل الاضطرار و الالتجاء بحسب الحقيقة فى جميع الموارد فان المضطر لا يقدر على اتخاذ الخير لنفسه فيما اضطر اليه.

وان كان الاصل فى البيع اللزوم كما ذكر العلامة (عَلَيْهِ السَّلَامُ) و تبعه غير واحد من الاعلام و لكن الشارع جعل للبائع و المشتري او لاحدهما خيارا والخيارات كثيرة و قد أنهاها بعضهم الى اربعة عشرة كما فى اللمعة لكن المناسب جعلها سبعة لان البقية تندرج فى خيار الشرط.

الاول: خيار المجلس. اضافته الى المجلس من جهة الغلبة لعدم اختصاصه بالمجلس بل يثبت فى حال القيام و المشى ايضا فما لم يفترقا فهذا الخيار موجود لكل واحد منهما.

الثانى: خيار الحيوان. لاختلاف بين الفريقين فى ثبوته فى الجملة فى بيع الحيوان و انما الخلاف فى الحيوان هل هو مطلق الحيوان او ما لم يقصد منه الالحمه ظاهر النص و الفتوى هو العموم.

و هو ثابت للمشتري خاصة و مدة هذا الخيار ثلاثة ايام مبدئها من حين العقد.

استقرب الشيخ الاعظم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) اختصاصه بالبائع الشخصى و لكن لادليل عليه بل كانت الادلة مطلقة و لا منشأ للانصراف كما ادعى

مبدئه من حين العقد كخيار المجلس لا بعد حصول التفرق كما توهم بعض. و يسقط باشتراط سقوطه فى العقد او اسقاطه بعد العقد و بتصرف ذى الخيار اذا كان مصداقا للاسقاط و مبرزاً لما فى ضمير

المتكلم من كونه موجبا لسقوط الخيار.

الثالث: خيار الشرط الثابت بسبب اشتراطه فى العقد يجوز اشتراطه لكل واحد من البايع والمشتري او لاحد هما او لاجنبى اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة. ولا بد من تعيين مبدأ بقدر معين، ولو مادام العمر.

ومبدئه من حين العقد لا من حين التفرق كما ذهب الشيخ والحلى (قدس سرهما) ويسقط باسقاط ذى الخيار وانقضاء المدة المجعولة له.

الرابع: خيار الغبن. لا شبهة فى ثبوت هذا الخيار فى الجملة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه ولكن انكر المحقق هذا الخيار لعدم كونه منصوفاً والتحقيق ان المدرك لخيار الغبن هو الشرط الضمنى.

الظاهر كون الخيار المذكور ثابتاً من حين العقد لا من حين ظهور الغبن.

ويسقط: بالاسقاط بعد العقد و باشتراط سقوطه فى متن العقد و بتصرف المغبون بائعاً كان او مشترياً فيما انتقل اليه تصرفاً يدل على الالتزام بالعقد.

الخامس: خيار التأخير:

قال العلامة (قُلُوبُ) فى التذكرة: من باع شيئاً ولم يسلمه الى المشتري ولا قبض الثمن ولا شرط تأخيرته ولو ساعة لزم البيع ثلاثة ايام فان جاء المشتري بالثمن فى هذه الثلاثة فهو احق بالعين، وان مضت الثلاثة ولم يأت بالثمن تخير البايع بين فسخ العقد والصبر، والمطالبة

بالثمن عند علمائنا اجمع.

ذهب الشيخ الطوسى (رحمته) الى البطلان و تبعه صاحب الحقائق و
الامام الخوئى (رحمته) فى مصباح الفقاهة و ان ذهب الى ثبوت الخيار فى
منهاج الصالحين.

شروط خيار التأخير:

الاول: عدم قبض المبيع بان لا يقبض البايع المبيع من المشتري و
قبض البعض كلا قبض

الثانى: عدم قبض البايع مجموع الثمن و قبض البعض كلا قبض
الثالث: ان لا يشرط المشتري على البايع تأخير الثمن و الا فلا
خيار له

الرابع: ان يكون المبيع شخصيا و اما اذا كان كلياً فى الذمة ففيه
خلاف ذهب جمع من العلماء كالشيخ الطوسى و غيره الى عدمه
الخامس: عدم اسقاط البايع الخيار بعد ثلاثة ايام

السادس: خيار الرؤية:

المراد منه ما اذا ابتاع شيئاً بالوصف و لم يره، ثم رآه على خلاف ما
وصفه البايع. كما يثبت الخيار للمشتري عند تخلف الوصف يثبت للبائع
عند تخلف الوصف، اذا كان قدرأى المبيع سابقاً، فباعه بتخيل أنه على ما
رآه، فتبين خلافه، او باعه بوصف غيره فانكشف خلافه.

و يسقط هذا الخيار باشتراط سقوطه فى ضمن العقد، و باسقاطه

يسقط الرد و الأرش بامور ١٩٩

بعد الرؤية و بالتصرف فى العين بعدها تصرفاً كاشفاً عن الرضا بالبيع.

(السابع: خيار العيب)

و هو كل ما زاد عن الخلقة الاصلية ذاتا او صفة او نقص عنها عيناً كان او صفة كالعمى و العرج و غيرهما فللمشتري الخيار مع الجهل بين الرد و الارش و هذا الخيار كما يكون للمشتري يكون للبائع ايضاً و يستفاد الخيار للمشتري من الروايات و للبائع من جهة الشرط الضمنى فقط كما لا يخفى على من تتبع المنابع و المدارك لان المتبايعين حين الاقدام على المعاملة، قد اشترط كل منهما على الآخر بحسب ارتكازهما كون العوض سالماً عن العيوب. و قد ذكرنا الشرط الضمنى فى مباحث الاصولية آنفاً.

يسقط الرد و الأرش بامور:

الاول: العلم بالعيب قبل العقد

الثانى: تبرؤ البائع من العيوب بان يقول: بعته بكل عيب

الثالث: اسقاط الخيار قبل ظهور العيب او بعده

الرابع: الالتزام بالعقد، بمعنى: اختيار عدم الفسخ، و منه التصرف

فى المعيب تصرفاً يدل على اختيار عدم الفسخ.

يسقط الرد دون الارش:

الاول: تلف العين

الثانى: خروجها عن الملك ببيع أو عتق أو هبة أو نحو ذلك

الثالث: التصرف الخارجى فى العين الموجب لتغيير العين، مثل

تفصيل الثوب و صبغه و خياطته و نحوها

الرابع: التصرف الاعتبارى فيها الموجب لعدم امكان ردها مثل

اجارة العين و رهنها.

الخامس: اذا احدث فيه عيباً بعد قبضه من البائع.

كيفية اخذ الارش

كيفيته: ان يقوم المبيع صحيحاً ثم يقوم معيباً، و تلاحظ النسبة

بينهما ثم ينقص من الثمن المسمى بتلك النسبة، فاذا قوّم صحيحاً بثمانية

ومعيباً بأربعة وكان الثمن أربعة ينقص من الثمن النصف وهو اثنان فيرجع

فى المثال باثنين وهكذا

و لا يؤخذ ما بين المعيب و الصحيح لانه قد يحيط بالثمن، او يزيد

عليه فيلزم اخذه العوض و المعوّض، كما اذا اشتراه بخمسين و قوّم معيباً

بها و صحيحاً بمائة او ازيد و على اعتبار النسبة يرجع فى المثال بخمسة و

عشرين و على جواز اخذ نفس التفاوت لرجع المشتري على البائع

اخذ الارش على القاعدة ام لا؟ ٢٠١

بخمسين او ازيد بعنوان الارش فيحصل لديه المثلث و الثمن جميعاً

اخذ الارش على القاعدة ام لا؟

وينبغي ان نشير الى ان اخذ الارش في المقام على طبق القاعدة او على خلاف القاعدة لا شبهة في انه يجوز للبائع والمشتري جبران عيب المبيع و الثمن و انما الكلام في الالتزام و عدمه فان كان على طبق القاعدة فله الزامه على ذلك و الا فلا، الظاهر انه يثبت على خلاف القاعدة لعدم الدليل من العقل و الشرع على كون وصف الصحة الذي يفقد في المعيب ان يقابل بجزء من الثمن كما ان اجزاء المبيع تقابل بالثمن و من هنا لو وقعت المعاوضة بين المعيب و الصحيح و كانا من جنس واحد ربوى لا يلزم الربا مع أنَّ الصحيح زائد عن المعيب بوصف الصحة و لو زاد على المعيب في مقابل وصف الصحة شئ لزم منه الربا فيعلم من ذلك أن وصف الصحة لا يقابل بالمال فيعلم من جميع ذلك ان الأرش لم يثبت على طبق القاعدة، بل هو ثابت بعنوان الغرامة لدليل خاص يقتضيه و هو عبارة عن الاخبار الواردة في المقام.

قد ذكر الشهيد الأوّل في اللمعة اقساماً آخر من الخيارات كخيار ما يُفسدُ ليومه، و خيار التدليس، و خيار الاشتراط، و خيار الشركة و خيار تعذر التسليم، و خيار تبعض الصفقة و هذه الخيارات كلها ترجع الى خيار

الشرط كما صرح الامام الخوئي (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) في مصباح الفقاهة^(١)
حسب ما ذكر المقرر.

الفرق بين الجمع العرفي و الجمع التبرعي

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن اولى من
الطرح، و الظاهر المراد منه هو الجمع العرفي الذي سماه الشيخ الاعظم
بالجمع المقبول و يسمى الجمع الدلالي ايضاً فاذا كان الجمع بينهما في
الدلالة ممكناً فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان، كما اذا كان احد
الدليلين أخص من الآخر فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه
لأنه بمنزلة القرينة عليه او كان احدهما نصاً و الآخر ظاهراً او كان احدهما
ظاهراً و الآخر اظهر فالنص و الاظهر مقدمان على الظاهر.

و المراد من الجمع التبرعي: هو عدم وجود شاهد عليه من الأخبار
و عرّف المحقق المظفر (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) الجمع التبرعي و هذا نص عبارته في اصول
الفقه: ان المراد من الجمع التبرعي ما يرجع الى التأويل الكيفي الذي لا
يساعد عليه عرف اهل المحاورة و لا شاهد عليه من دليل ثالث.

الاجازة كاشفة او ناقله؟ و اقسام الكشف و النقل

إنَّ القائلين بصحة بيع الفضولي اتفقوا على توقفها على الاجازة و اختلفوا فى كونها كاشفة: بمعنى انه يحكم بعد الاجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه: حتى كأنَّ الإِجازة وقعت مقارنة للعقد او ناقله: بمعنى ترتب آثار العقد من حينها، حتى كأنَّ العقد وقع حال الاجازة، فأن قلنا بالنقل فلا كلام فيه و اما اذا قلنا بالكشف فلا بد من ذكر اقسام الكشف، من الحقيقى و الحكمى و الكشف الحقيقى على اقسام:

الاول: الكشف الحقيقى الصرف بمعنى عدم مدخلية للاجازة فى التأثير اصلاً بل المؤثر التام فى المعاملة الفضولية العقد ليس الّا و الاجازة كاشفة عن كون ذلك العقد تمام التأثير و هذا يتصور على وجوهٍ حسب ما ذكره العلامة المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى (قَدِّسَ) فى حاشيته على المكاسب

١ - ان يكون العقد مشروطاً بالرضا المقارن الاعم من الفعلى و التقديرى بمعنى كون المالك راضياً على فرض التفاته اليه و الى ما فيه من المصلحة و ان لم يكن بالفعل راضياً بل كان كارهاً من جهة غفلته او جهله بالمصلحة فالاجازة الآتية فى المستقبل كاشفة عن حصول الشرط حين العقد و لا مدخلية لها فى التأثير اصلاً و هذا لوجه مختار بعض الافاضل من المعاصرين.

٢ - ان يكون مشروطاً بامر واقعى لا نعرفه و يكون ذلك الامر

ملازماً للاجازه الاستقبالية فتكون كاشفة عن حصول ذلك الشرط من غير ان يكون لها دخل فى التأثير و ذلك الامر المكشوف عنه مقارن للعقد.

٣- ان لا يكون هناك شرط للعقد اصلا لا الرضا ولا الاجازة ولا شىء آخر نعم الشارع رتب الاثر على هذا القسم من العقد لا على القسم الآخر فالعقد الذى يتعقبه الرضا فى علم الله صحيح من اول الامر لا لحصول الرضا بل لجعل الشارع و الذى لم يتعقبه لم يجعل مؤثرا و لعل هذا مراد صاحب الجواهر من الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها للقول بالكشف.

الثانى: الكشف الحقيقى بارجاع الشرط الى التعقب و الحكم بكون العقد مشروطاً بأمر اعتبارى مقارن و هو تعقب الرضا و هذا لوجه ظاهر جماعة من العلماء منهم صاحب الفصول على ما اشار اليه فى بحث مقدمة الواجب و منهم اخوه شيخ المحققين (صاحب الحاشية) على ما حكى عنه.

الثالث: الكشف الحقيقى بمعنى كون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً فيكون الشرط وجودها فى المستقبل و هذا ظاهر المشهور و اختاره فى الجواهر صريحاً.

و الامام الخوئى (قضى) ذكر هذا الوجه ثم اجاب عنه و هذا نصّ تقريراته: و هذا المعنى اى تأثير الأمر المتأخر فى الأمر المتقدم يتصور على نحوين:

الاجازة كاشفة او ناقلة؟ واقسام الكشف و النقل:..... ٢٠٥

فأنّ ما يكون دخيلاً في الأمر المتقدم و شرطاً في تحقّقه تارة يكون من اجزائه و اخرى من شرائطه

اما الاول: فكالمركبات الاعتبارية كالصلاة مثلاً بان يكون الجزء المتأخر دخيلاً في صحة الجزء المتقدم، بحيث انّ المتقدم تحقق صحيحاً و تام العيار و كان المؤثر في ذلك هو الجزء المتأخر مع انه لم يتحقق فان كل جزءٍ من الاجزاء اللاحقة في الصلاة دخيلة في صحتها

و اما الثاني فككون الأمر المتأخر من شرائط الامر المتقدم لامن اجزائه و مقوماته و هذا كدخالة اغسال المستحاضة في صحة صومها، فإنّ صحة صوم الجزء المتقدم من طلوع الفجر مشروط بغسلها بعد الفجر بناء على كونه بعد الفجر - كما هو الحق - و صحة الصوم قبل الظهر مشروط بغسلها بعد الظهر و صحة صوم اليوم مشروط بغسلها بعد المغرب عند بعض و ان كان نادراً بخلاف الاولين، فان في جميع ذلك قد اثر الامر المتأخر في صحة المشروط المتقدم إلّا انّ الكشف بهذا المعنى غير معقول في كلا القسمين، فإنّه كيف يعقل تحقق المشروط على ما هو عليه من دون تطرّق نقصٍ عليه مع عدم تحقق شرطه إلّا بعد مدة و ليس هذا إلّا التناقض الواضح، فان معنى تحقق المشروط على ما هو عليه من التماميّة و الصحة عدم دخالة شىء فيه من الامور المتقدمة و المتأخرة و معنى دخالته عدم تماميّة المشروط و تحقّقه على وجهه بتمامه و كما له، و هل هذا الا التناقض الواضح؟

و من هنا قال بعض الاكابر: ان الالتزام بدخالة الامر المتأخر في

الامر المتقدم ليس الا بالالتزام بعدم استحالة التناقض فى الشرعيات.

واما الأمثلة المذكورة، فشيء منها لا يكون دليلا على صحة ما

توهم وسيأتى الوجه فى صحتها وعدم ارتباطها لهذا الوجه.^(١)

الرابع: ذلك (كون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً) مع ادعاء ان

الشرط هو الوجود الدهرى للاجازة وانه وان كان بحسب الزمان متأخرا

الّا انه بحسب وعائه الدهرى مقارن ويمكن ارجاعه الى السابق. وذكر

المحقق النائينى (قده) هذا الوجه حسب ما ذكر مقرره المحقق الشيخ

محمد تقى الآملى (قده) ان اهل المعقول قالوا بأن المتغيرات فى وعاء

الزمان ثابتات فى عالم الدهر، ومرادهم من هذه العبارة ان لكل مهية

نحوين من الوجود وجود تفصيلى يختص بها الذى به موجودية المهية فى

عالم الزمان بنحو البسط والنشر، وهو يتكرر بتكرر المهيئات ووجود

واحد جمعى فى عين وحدته وجود كل المهيئات فتكون الكل موجودة به

على نحو الجمع واللف، وهو المعبر بعالم الدهر، فالامر المتأخر وان كان

متأخرا بالوجود التفصيلى الزمانى لكنه مقارن مع المتقدم بحسب وجوده

الجمعى الدهرى، فهو شرط بهذا الوجود، فلا تأخر للشرط^(٢)

وفى الختام قد انتج بان مقتضى القاعدة الاولى فى باب الاجازة و

فى باب دخل كل امر غير موجود فى الحال هو النقل، والحكم بتحقيق الاثر

عند تحقق جميع ماله الدخلى فى تحققه مما فرض دخله، فان لم يقد دليل

١- مصباح الفقاهة ج ٤ ص ١٣٤

٢- المكاسب والبيع ج ٢ ص ٨٩

على خلافه فلا محيص عن التزامه و ان قام الدليل على تقدم الاثر على بعض ماله الدخل فى تحقيقه، مثل ما ورد فى المقام مما يدل على تقدم حصول الملكية على تحقق الاجازة، فان امكن جعل الامر الانتزاعى و ساعد على شرطيته الدليل و العقل و الاعتبار فيتعين الالتزام به كما فى الواجبات الارتباطية مثل الصوم و الصلاة و نحوهما حيث اوضحنا فى الاصول كون الوجوب و الواجب و الامتثال فيها جميعاً تدريجية فراجع ما فى الواجب المشروط و ان لم يساعد الدليل و العقل و الاعتبار على شرطية الامر الانتزاعى بل قام الدليل و العقل و الاعتبار على شرطية الأمر المتأخر بوجوده العينى الخارجى فلا بد من الالتزام بالكشف الحكمى، و المقام من هذا القبيل حيث ان ما يدل على اعتبار الرضا و الاجازة فى العقد يدل على اعتبارهما بالوجود الخارجى بحيث لو فرض عدم تعقب العقد بالاجازة مع تحقق الاجازة نفسها لكان نفس وجود الاجازة فى الخارج كافياً فى صحة العقد. و ان كان الامام الخوئى (قضى) قائلاً بامكان جعل الامر الانتزاعى و ان و عاء الوجودات الاعتبارية ليس الاعالم الاعتبار فتوجد بمجرد الاعتبار لكونها خفيف المؤنثة من غير احتياج الى مبادئ الوجود الخارجية كما سيأتى مختاره فى هذا المقام.

و كان مراد النائينى (قضى) من الكشف الحكمى ما افاده الشيخ محمد باقر الاصفهانى (قضى) و حاصله: ان كل امر متقدم يكون كالمادة الهيولائية بالنسبة الى امر متأخر عنه، و كان المتأخر كالصورة فى افادة فعلية ذاك الامر يكون بوجوده منشاءً لتحقيق الفعلية فى ذاك المتقدم فلا

يمكن ترتيب الاثر على المتقدم قبل وجود المتأخر لعدم تحقق فعليته قبله، لكن اذا تحقق المتأخر يصير المتقدم فعلياً ويخرج عما هو عليه من القوة الى الفعل، و يلزم ترتب الاثر عليه من حينه، لكن عند وجود المتأخر، و ذلك كالركوع فان الوصول الى حد يتمكن من وضع اليدين على الركبتين شرط في صدق الركوع على اول انحنائه عن القيام الى ان يصل الى ذاك الحد فهذا الانحناء الخاص قابل لان يتصور بصورة الركوع و يكون ركوعيته منوطاً بالوصول الى الحد المخصوص و اذا وصل يصير الانحناء بتمامه ركوعاً.

الخامس: الكشف الحكمي بمعنى كون الاجازة شرطاً و مؤثرة من حين وجودها ألا ان تأثيرها انما هو في السابق بمعنى أنها تقلب العقد مؤثراً من الاول^(١)

و في الخاتمة قد انتج السيد طباطبائي (قده) ما اختاره الشيخ الاعظم في هذا المقام من أن الانسب بالقواعد و العمومات^(٢) هو النقل و

١- حاشية المكاسب ص ١٤٨

٢- و فسر الاستاذ الپايانی (قده) في تعليقه على المكاسب ما هذا لفظه: الظاهر أن المراد بالقواعد العلل و المعلولات من تقدم العلة بجميع اجزائها من المقتضى و الشرط و عدم المانع على معلولها، و المراد من العمومات الادلة الدالة على اعتبار رضا المالك في انتقال ماله، و كذا طيب نفسه في حلية التصرف، و كذا وجوب الوفاء بالعقود المستندة الى المالك او من يقوم مقامه.

الاجازة كاشفة او ناقله؟ و اقسام الكشف و النقل:..... ٢٠٩

اما الأخبار، فالظاهر من صحيحة محمد بن قيس وغيرها^(١) الكشف الحقيقي و لكن الشيخ الاعظم (قَدِّسَ) قائل با الكشف الحكمي.

لقد عرّف سماحة آية الله المكارم الشيرازي (مدظله العالی) الكشف الحقيقي و الحكمي و الانقلابي ما هذا لفظه:

الكشف الحقيقي: كون النقل و الانتقال حاصل من زمن العقد و ان خفي علينا و بعد الاجازة نعلم ذلك من دون ان يحصل اىّ تغيير فى البيع بعد حدوث الاجازة.

الكشف الحكمي: بمعنى اجراء احكام الكشف عليه بمقدار الامكان فالملك لم ينتقل من المالك الى المشتري الاّ من حين الاجازة كما فى صورة النقل و لكن اذا اجاز رتب عليه آثار الملكية من اول الامر بمقدار ما يمكن.

الكشف الانقلابي: تأثير الاجازة بعد وجودها فى العقد الواقع على صفة عدم التأثير فى الماضى و جعله مؤثرا من زمن وجوده فتؤثر الاجازة فى الماضى فينقلب عما كان عليه.^(٢)

و الامام الخوئي (قَدِّسَ) قسّم الكشف الحقيقي الى اقسام منها ما اشار اليه المحقق و الشهيد الثانى - على ما حكى عنهما - من انّ الاجازة متعلقة بالعقد فهو رضى بمضمونه و ليس الاّ نقل العوضين من حينه. و محصل ذلك انّ الرضا من الاوصاف التعليقية و الصفات

١- الوسائل ج ١٤ ب ٨٨ من ابواب نكاح العبيد و الاماء ح ١

٢- انوار الفقاهة ج ١ ص ٢٢٣

النفسانية ذات الاضافة لها تحقق و تكون في صقع النفس و لها بحسب نفسها في ذلك العالم ماهية و وجود و توجد بخالقية النفس و مع ذلك لا بد ان تضاف الى شىء و يتعلق به حتى يكون ذلك الشىء متعلقه نظير العلم

و في الختام اختار من اقسام الكشف الحقيقى هذا لوجه و اجاب عن ايرادات اوردوا عليه و قال: انّ الاعتبار تارة يتعلق بالامر الحالى، فيعتبر ملكية داره مثلاً لشخص في الحال الحاضر كما اذا باع داره من زيد بالفعل من غير ترقيب و تأخر لانّ الاعتبار و المعتبر كلاهما فعلى و اخرى يتعلق بامر استقبالى كاعتبار الملكية لشخص بعد مدة كما في باب الوصية حيث يعتبر الموصى ملكية الموصى به للموصى له بعد موته و وفاته فالاعتبار حالى و المعتبر استقبالى و ثالثة يتعلق بالامر الماضى بان يعتبر ملكية ما له لزيد من الأمس فلو لم تكن الارتكازات العرفية على خلافه لحكمنا بجواز ذلك البيع ايضاً و كان المال ملك المشتري من الامس فانه ليس في ذلك محذور عقلى او شرعى بوجه.

و بالجملة بعد القول بتحقيق الاعتبار قبل الاجازة فمقتضى العمومات الحكم بالصحة و كونه بيعاً صحيحاً للمالك لانضمامه اليه بالاجازة لا انّ الاجازة كشف عن انّ الملكية كانت حاصلة من الاول بل الاجازة اوجبت حصول الملكية فعلاً اذن فيترتب عليه آثار الملكية من الاول، و على هذا فلا نكون مضطراً للميل الى ما ذهب اليه المصنف

(الشيخ الاعظم (قَدِّسَ)) من الالتزام بالكشف الحكمي^(١)

ثمرة القول بالكشف او النقل

إنهم ذكروا للثمرة بين الكشف و النقل مواضع:

منها: النماء فإنه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل اليه العين، و على النقل لمن انتقلت عنه.

و منها: و طى المشتري الامة التى اشتراها فضولاً قبل اجازة المالك، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملك الواطى، و على الكشف الحكمى او النقل حرام واقعاً، و ذلك لوقوع الملك بالاجازة فلا يكون الوطى، فى ملك الواطى، فان الاجازة الحاصلة بعد الوطى الواقع عن حرام لا توجب انقلاب الحكم عن واقعه و جعل ما وقع حراماً حلالاً و الشىء لا ينقلب عما هو عليه.

و منها: استيلاد الامة الموطوءة قبل الاجازة فانها تصير ام الولد على الكشف الحقيقى و الحكمى معاً دون النقل، اما على الكشف الحقيقى فظاهر، اما على الحكمى فلأن النقل و ان وقع من حين الاجازة لكن مقتضى ترتيب الآثار من حين العقد هو الحكم بوقوع الوطى، بمعنى ترتيب اثره الذى فى المقام عبارة عن الحكم بصيرورة الامة ام ولد، و اما على النقل فعدم صيرورتها ام الولد ظاهر ايضاً. و ان احتمل الشيخ الاعظم

(مَقْبُولٌ) عدم تحقق استيلاء على الكشف الحكمي ايضاً.

و منها: ان فسخ الاصيل لانشائه قبل اِجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف بمعنى انه لو جعلناها ناقلة، كان فسخ الأصيل كفسخ الموجب قبل قبول القابل في كونه ملغياً لإنشائه السابق، بخلاف ما لو جعلت كاشفة، فإنَّ العقد تام من طرف الأصيل، غاية الأمر تسلط الآخر على فسخه، و ان قيل بعدم جواز فسخه مطلقاً حتى على القول بالنقل

و منها: جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه، بناء على النقل و ان قلنا بأنَّ فسخه غير مبطل لانشائه و اما على القول بالكشف، فلا يجوز التصرف فيه على ما يستفاد من كلمات جماعة كالعلامة^(١) و السيد الحميدى^(٢) و المحقق الثانى^(٣) و ظاهر غيرهم^(٤) لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه فهو حرام عقلاً و شرعاً

و منها: لو مات احد طرفى العقد من البايع او المشتري سواء كان العقد من قبل كليهما فضولياً او من قبل احدهما فنفرض الكلام فيما لو كان فضولياً من جانب واحد فمات الاصيل قبل اِجازة الآخر فيبطل العقد بناء على النقل فانه حين تحقق الملكية غير موجود و الفرض ان العقد لم ينعقد قبل الاجازة فيبطل.

و اما على القول بالكشف فانه يحكم بصحته فإنَّ الملكية قد

١- قواعد الاحكام ج ٢

٢- كنز الفوائد فى شرح القواعد ج ٢

٣- جامع المقاصد ج ١٢

٤- كما فى كشف اللثام ج ٢

تحققت على الفرض لم يبق في البين إلا اجازة المجيز فهي قد حصلت فيحكم بصحته.

وقد اورد عليه صاحب الجواهر (قضى) من ان صحة العقد الفضولي متوقفة على بقاء مالكي العقد و من يستند العقد اليه و يكون العقد عقده باقياً على قابلية ذلك المعنى و بالموت يخرجان عن ذلك القابلية و لا يمكن استناد العقد اليه فلا وجه للصحة حتى على القول بالكشف

وقال الامام الخوئي (قضى) والذي ينبغي ان يقال: انه لو كان النظر الى الادلة الخاصة للمعاملة الفضولية كرواية عروة البارقي (١) وصحيحة محمد بن قيس (٢) فلا شبهة لظهورها في كون المالك المجيز او الطرف الآخر حيا فلا اقل من اخذ المتيقن منها فانه ليس لها اطلاق يؤخذ به اذن فالحق مع صاحب الجواهر و ان كان النظر الى الادلة العامة اعنى العمومات و الاطلاقات الدالة على صحة المعاملة كقوله تعالى: اوفوا بالعقود (٣) و احل الله البيع (٤) و غيرهما فلا شبهة في صحة المعاملة مع موت الاصيل او المجيز مطلقا على القول بالكشف و على القول بالنقل و ذلك اما على القول بالكشف فواضح، لان العقد قد تم من جميع الجهات الامن ناحية اجازة من كان العقد من قبله فضولياً فاذا حصلت الاجازة فلا معنى للحكم بالبطلان لصحة العقد من جميع الجهات.

١- مستدرک الوسائل ج ١٣ ب ١٨ من ابواب عقد البيع و شروطه ح ١

٢- الوسائل ج ١٤ ب ٨ من ابواب نکاح العبيد و الاماء ح ١

٣- البقرة ٢: ٢٧٥ ٤- المائدة ٥: ١

و اما على النقل فالعقد قد وقع من المتعاقدين و يبقى الى زمان الاجازة معلقاً فى الهواء حتى يجيزه المجيز، فاذا اجاز يستند اليه العقد و موت الاصيل او غيره من احد طرفى العقد لا يضرّ بالعقد الواقع، فان الشئ لا ينقلب عما هو عليه اذن فتشمله العمومات و المطلقات نعم لو كان الميت هو الاصيل لصار العقد من قبل ورّائه ايضاً فضولياً فيتوقف صحته على اجازتهم ايضاً كتوقفها على اجازة المجيز الآخر

وبالجملة لا نعرف وجهاً صحيحاً لدفع العمومات او المطلقات عن شمولها لهذه المعاملة^(١)

و منها: اذا كان المبيع فى البيع الفضولى مسلماً او مصحفاً ثم ارتد احدهما اى الاصيل او الفضولى فتظهر الثمرة حينئذ بين القول بالكشف و بين القول بالنقل فأنه على الاول، فيحكم بكون الكافر مالكاً لهما فان الفرض انّ الملكية قد حصلت من زمان العقد فحين الارتداد كان مالكاً لهما

و اما على الثانى فلا، لانه كان مراعى الى زمان الاجازة وبالاجازة كانت الملكية حاصلة و الفرض انّ المشتري الاصيل مثلاً ارتد و سقط عن قابلية تملك المسلم و القرآن فيحكم ببطلان المعاملة

و منها: ما لو انسلخت قابلية المنقول بتلف، او عروض نجاسة له مع ميعانه الى غير ذلك. هذا اذا كان التلف بعد القبض و اما قبله فيحكم ببطلان العقد مطلقاً.

فاذا كان المبيع قبل البيع تحت يد المشتري بالايجار ونحوه وتلف بعد البيع او كان امواله تحت يد الوكيل فى غير جهة البيع فباعها شخص آخر من الوكيل فضولة ثم تلف المبيع قبل الاجازة، فانه حينئذٍ لاشبهة فى ظهور الثمرة بين القولين، فانه على القول بالكشف يكون التلف من الذى انتقل اليه المال فبالاجازة يكشف تلفه منه

واما على القول بالنقل فيحكم بالبطلان، فانه زمان العقد لم يحصل النقل على الفرض وفى زمان الاجازة قد انعدم المال فلا يكون المعدوم قابلاً للانتقال الى المنقول اليه بالاجازة وهذه الثمرات الثلاث التى ذكرنا اخيراً ما ذكرها الشيخ الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قَدِّسَ) فى شرح القواعد (مخطوط) ونقلها عنه الشيخ الاعظم (قَدِّسَ) فى المكاسب وذكر فى المقام ثمرات أخر لم نذكر هنا للاختصار.

بيان الثمرة بين الكشف الحقيقي والعكمى

لقد ذكر الفرق بينهما من وجوه:

الاول: وطى المشتري الامة التى اشتراها فضولاً قبل الاجازة، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملك الواطى، وعلى الكشف الحكمى حرام واقعاً، وذلك لوقوع الملك بالاجازة فلا يكون الوطى، فى ملك الواطى.

الثانى: اذا اخرج المالك ما وقع عليه العقد الفضولى عن ملكه ثم اجاز تكون الاجازة مؤثرة فى عقد الفضولى وموجباً لبطلان ما وقع عليه

المال من العقد قبل الاجازة بناءً على الكشف الحقيقي دون الحكمى اما فى الكشف الحقيقى فلكشف الاجازة عن خروج الملك عن المجيز الى الآخر من حين عقد الفضولى، فوقع ما اوقعه عليه من العقد فى ملك الآخر، واما على الكشف الحكمى، فلكون الانتقال من زمان الاجازة ولو كان الاثر مترتباً من حين العقد.

و اجاب المحقق النائنى (قَدْرُ) عن الثمرة الاولى بما يرجع محصّله الى أنّ الجواز و عدمه دائر مدار العلم باجازة المالك فيما بعد و عدمه فالعلم باجازة المالك فيما بعد يستلزم العلم بجواز التصرف الذى هو مسبب عن الاجازة فيما قبلها سواء قلنا بالكشف الحقيقى او الحكمى

و قال الامام الخوئى فى هذا المقام ما افاد استاذہ النائنى (قدس سرهما): و التحقيق ان يقال: انه بناء على الكشف الحقيقى على جميع اقسامها غير ما ذكرنا يجوز التصرف فى المبيع و الثمن اذا علم انّ المجيز يجيز العقد لتحقيق شرطه واقعاً فلا يجرى هنا اصالة عدم الاجازة فيحكم بالجواز ظاهراً و واقعاً و مع توليد الامة فتكون ام ولد و مع عدم العلم بالاجازة فيحرم التصرف فى الظاهر و يجوز فى الواقع، و يكون حلالاً على تقدير ان يجيز المالك و الّا، فيحرم فى الظاهر و الواقع و اما على ما ذكرنا من الكشف الحقيقى فلا يجوز التصرف فى الظاهر و الواقع حتى مع العلم بالاجازة فان الفرض ان الملكية تحصل بالاجازة فلا معنى لجواز التصرف قبله فى مال الغير بل يكون حراماً و مع وطى الامة فيكون زنا فيحدّ و لا تكون الامة ام ولد و لو مع تحقق الاجازة فانّها لا يوجب انقلاب

ما وقع حراماً من واقعه و الشئ لا ينقلب عمّا هو عليه.

و اجاب عن الثمرة الثانية: ان الاجازة تنفذ ممن ينفذ انشاءه لو صدر منه الانشاء بدل الاجازة و الذى انتقل عنه المال بالعقد السابق، لا ينفذ انشاءه اللاحق المخالف لعقده السابق، فلا تنفذ اجازته ضرورة عدم صحة نفوذ الاجازة الصادرة عن كل احد بالنسبة الى كل عقد، و لو لم يكن بين المجيز و بين ما تعلق به العقد ربط و علة اصلاً.^(١)

و ذكر السيد المحقق الكلانتر (قَدَّرَهُ) فى شرحه على المكاسب ما هذا لفظه: لا يخفى انه كيف يُعقل الفرق بين الكشف الحقيقى و الحكمى اذا قلنا فى الحكمى بترتب جميع آثار الملك عليه من زمان العقد سواء قلنا: ان الشرط هو الاجازة بنفسها ام الوصف المنتزع و عنوان تعقب العقد بالاجازة^(٢) و على هذا فلا يترتب الثمرة بين كشف الحقيقى و الحكمى.

حقيقة المعاطاة و الاقوال فيها

ان المعاطاة حسب ما ذكرها الشيخ فى النهاية و العلامة فى التذكرة و الشهيد فى شرح اللعة و غيرهم عبارة عن: ان يعطى كل من اثنين عوضاً عمّا يأخذه من الآخر.

و قال المحقق الخراسانى: ان المعاطات، ما جعل موضوعاً لحكم

١ - المكاسب و البيع ج ٢ ص ٩٠

٢ - المكاسب ج ٨ ص: ٣٠٦

فى آية، او رواية، و لا فى معقد اجماع، و انما عبّر به، عما يستداول بين الناس، من المعاملة بلا صيغة.

و ذكر المحقق الايروانى فى حاشيته على المكاسب: إنّ المعاطاة كلّ معاملة لم تكن بالصيغة المشتملة على شرائط الايجاب و القبول حصلت تلك المعاملة بالتعاطى للعوضين او حصلت بانشاء المعاملة بالالفاظ الفاقدة للشرايط

ان جملة الاقوال فى باب المعاطاة قد انهاها الشيخ فى المكاسب الى ستة و الامام الخوئى فى مصباح الفقاهة الى سبعة و المحقق النائنى الى خمسة و نذكر هنا ما ذكره المحقق النائنى (قده):

الاول: القول بعدم افادتها شيئاً اصلاً، لا الملك و لا الاباحة و يكون حالها كالمقبوض بالعقد الفاسد فى عدم افادته لشيئ، فلو حصلت اباحة من غير ناحية العقد الفاسد صحّ للقبض ان يتصرف فى ما قبضه و الا فلا اباحة من ناحية العقد الفاسد (نسب هذا الرأى الى العلامة فى نهايته و لكن حكى رجوعه عن ذلك فى كتبه المتأخره لانه خلاف للاجماع) و فى مقابل هذا القول هو القول بكونها مفيدة لشيئ، فى الجملة و ينحلّ الى اربعة اقسام

الثانى: افادتها الملك اللازم و هو منقول عن المفيد (قده) و عن بعض العامة كابى حنيفة فى المحقرات. و قد نفى هذه النسبة الى المفيد فى تعليقه مصباح الفقاهة^(١)

الثالث: افادتها الملك الجائر (انما تصير لازمة بذهاب احدى العينين) وهو المختار عند المحقق الثانى ومن تبعه

الرابع: افادتها لاباحة جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك كالوطىء ونحوه (مع بقاء كل من العينين على ملك صاحبه و يحصل الملك اللازم بتلف احدى العينين، او بما هو بمنزلة التلف)

الخامس: افادتها لاباحة جميع التصرفات إلا ما يتوقف على الملك^(١) (كالوطىء والعق و البيع) وهذا هو المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد.

لقد اختار الشيخ الاعظم (قَدِّسُ) من هذه الوجوه الخمسة الوجه الثانى وهو المنسوب الى المفيد (قَدِّسُ) كما صرح فى المكاسب: فالقول الثانى لا يخلو عن قوّة (وهو قول المحقق الثانى القائل بالملكية فى مقابل من انكرها) و صرح بلزوم الملكية بقوله: وعليه فهل هى لازمة ابتداءً مطلقاً، كما حكى عن ظاهر المفيد او بشرط كون الدال على التراضى لفظاً، كما حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانى (كالمحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد، و المحدث القاسانى فى المفاتيح، و الفاضل السبزوارى فى الكفاية) و قوّاه جماعة من متأخرى المحدثين او هى غير لازمة مطلقاً، فيجوز لكل منهما الرجوع فى ماله، كما عليه اكثر القائلين بالملك، بل كلهم عدامن عرفت؟ وجوه: او فقها بالقواعد هو الاول (اى اللزوم كما

نسب الى المفيد (رحمته) بناء على اصالة اللزوم فى الملك، للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكة الأصل (١)

واستدل ايضاً على لزوم المعاطاة بقوله تعالى: أوفوا بالعقود (٢)

فانها تدل على لزوم كل عقد و المعاطاة عقد عرفى عنده

والامام الخوئى (رحمته) أيد كلام الشيخ فى المقام و هذا نص عبارة

مقرّره: والمراد من الأمر بالوفاء بالعقد هو الارشاد الى لزومه، وعدم

انفساخه بالفسخ، اذ لو كان الأمر بالوفاء تكليفاً لكان فسخ العقد حراماً و

هو واضح البطلان و عليه فمفاد الآية: انه يجب الوفاء بكل ما صدق عليه

عنوان العقد عرفاً و من الواضح جداً أن المعاطاة عقد عرفى كسائر العقود،

فتكون مشمولة لعموم الآية. (٣)

واما دعوى الاجماع على عدم لزوم المعاطاة فغير تام اما الاجماع

المحصل فهو غير حاصل جزماً و اما المنقول منه فلا دليل على حجّيته كما

ذكر فى الاصول.

و صرح الامام الخمينى (رحمته): الاقوى وقوع البيع بالمعاطاة فى

الحقير و الخطير. ويعتبر فى المعاطاة جميع ما يعتبر فى البيع بالصيغة من

الشروط الآتية ما عد اللفظ (٤)

١ - المكاسب ص: ٢ - المائدة ٥: ١

٣ - مصباح الفقاهة ج ٢ ص ١٤٢

٤ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ٥٠٦

المراد من المثلى والقيمي

لا ريب ان لفظي المثلى والقيمي لم يردا في آية ولا رواية ولا في معقد اجماع حتى يتكلم في بيان المراد منهما بل هما عنوانان منتزعان من حكم العرف الممضى شرعاً بواسطة احالة كيفية الضمان اليهم بوجوب اداء المثل في بعض المضمونات واداء القيمة في البعض الآخر نظير الرّكن بالنسبة الى الصلاة، فانه ليس بلفظ شرعى ورد في لسان دليل وانما هو عنوان انتزعه الفقهاء من حكم الشارع في بعض الاجزاء والشرايط ببطلان الصلاة بنقصانها او زيادتها عمداً وسهواً فالمراد من المثلى ما يجب فيه المثل على الضامن ولا يبرئ ذمته الا باعطاء المثل وكذا القيمي.

وذكر المحقق النائيني (قده) بان مناط الحكم في وجوب ردّ المثل في المثلى والقيمة في القيمي على ما يستفاد من قاعدة (على اليد) فلا جرم يكون الاولى، الاضراب عما قيل في تحديدهما والنظر الى ما يستفاد من القاعدة في تشخيص المثلى والقيمي وتعيين ان مقتضى على اليد هو وجوب رد المثل في اى موضع ورد القيمة في اى موضع.

كما ان المراد من الرّكن ما يبطل الصلاة بتركه عمداً او سهواً، فالمثلية والقيمية مثل الرّكنية متأخرة عن الحكم بوجوب المثل او القيمة ناشئة من الحكم المذكور فلا يعقل جعلهما موضوعاً له، فلا بد ان يكون موضوع كلّ من الحكمين جملة من الاموال المضمونة ولما كان كلّ من

الموضوعين غير متميّز عن الآخر جعلوا لكلّ منهما ضابطاً يميّزه عن الآخره و عرّفوه بتعاريف ذكرها الشيخ الاعظم (رحمته) في المكاسب و الظاهر ان الاختلاف في تعريفهما، ليس لاجل الخلاف في حقيقتهما و ماهيتهما، ضرورة أنّ مثل هذه التعريفات، ليس بحدّ، و بل لا رسم، بل من باب شرح الاسم كما هو الشأن في التفسيرات اللغوية، و لعلّه اشار الكل الى المعنى الواحد، و المفهوم الفارد، فلا مجال للنقض و الابرام فيها طرداً أو عكساً و مع ذلك هذه التعاريف التي ذكرها الفقهاء (رضوان الله عليهم) لا تخلو عن الفائدة، و نذكر ما هو الاهم منها:

الاول: ما ذكره الشيخ وابن زهرة وابن ادريس و المحقق و تلمذه و العلامة و غيرهم (قدس الله ارواحهم) ^(١)

بل المشهور على ما حكى: «المثلى ما تساوت اجزأؤه من حيث القيمة.» المراد من الاجزاء في قولهم: هو الافراد لا الجزء من الكل، لان الفرد هو الذى يصدق عليه اسم الحقيقة، دون الجزء من الكل كما توهمه المحقق الخراسانى (رحمته) في حاشيته على المكاسب و هذا لفظه: و كيف كان فتعريف المشهور بانه ممّا يتساوى اجزائه بحسب القيمة، لا يعمّ كثيراً من المثليات، مثل المسكوكات، و سائر المصنوعات المشتبهات، كالساعات، و الظروف، و الآلات الفرنجية، حيث ان كل واحد منها يكون

١ - المبسوط ج ٣: ٥٩، غنية النزوع: ٥٣٧، السرائر ج ٢: ٤٨٠، شرايع الاسلام ج ٣: ٢٣٩، كشف الرموز، للفاضل الآبى تلمذ المحقق ج ٢: ٣٨٢، قواعد الاحكام ج ١: ٢٠٣

مثلياً، وليس ممّا يتساوى اجزائه بحسب القيمة^(١) ومن المعلوم ان افرادها وصاديقها ليست مختلفة من حيث القيمة

الثاني: فعن العلامة فى التحرير: «المثلى ماتما ثلث اجزأؤه، و تقارب صفاته»^(٢)

الثالث: فعن الشهيد الاول والثانى فى الدروس و الروضة: «المثلى المتساوى الاجزاء و المنفعة المتقارب الصفات.» كالحنطة، و الشعير و غيرهما من الحبوب

الرابع: فعن الشهيد الاول فى غاية المراد: «المثلى ما تساوت اجزائه فى الحقيقة النوعية» بان تكون افراده داخلّة تحت نوع واحد و حقيقة واحدة كالحنطة مثلاً فأنّ جميع افرادها داخلّة تحت نوع واحد و حقيقة واحدة.

الخامس: عن بعض العامة: «المثلى ما قدر بالكيل، او الوزن»^(٣)
السادس: ما ذكره المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى (قضى) فى حاشيته على المكاسب:

«المثلى ما له مماثل فى الاوصاف و الخصوصيات التى لا تختلف بها الرغبات و تتفاوت بها القيم قلة و كثرة» فكل ما كان كذلك

١ - حاشية كتاب المكاسب ص: ٣٥

٢ - تحرير الاحكام ج ٢: ١٣٩

٣ - بداية المجتهد ج ٢: ٣١٧، فتح العزيز ج ١١: ٢٦٦

غالباً فهو مثلى و كل ما كان لم يكن كذلك فهو قيمى. ^(١)

السابع: ما ذكره المحقق الخراسانى (قَدِّسُ) فى حاشيته على المكاسب: «فالاولى تعريفه بماكثر افراده التى لا تفاوت فيها بحسب الصفات المختلفة، بحسب الرغبات. ^(٢)

الثامن: فعن الحاج ميرزا فتاح الشهيدى التبريزى (قَدِّسُ): «إنَّ المثلى هو الكلى الذى يكون المدار فى مالية افراده الخارجية على هذا» و ذلك كالحنطة مثلاً لأنَّ مالية جميع افرادها انما هى بلحاظ الجهات الكلية الجنسية او النوعية او الصنفية بمراتبها المتنازلة بحيث لا دخل فى ذلك للخصوصيات الشخصية الفردية اصلاً و القيمى بعكس ذلك هذا هو الضابط المحكم المستحكم ^(٣)

التاسع: ما ذكره المحقق النائينى (قَدِّسُ): يعتبر فى المثلى اجتماع امور:

الاول: ان يكون افراد نوع واحد او صنف واحد متحدة الصفات بحسب الخلقة الالهية كالحبات من الحنطة و نحوها من الحبوب و كذا اذا كانت كذلك بسبب صنع المخلوقين كالمطبوعات و المصنوع فى المكايين (كارخانه جات) و منه الدراهم و الدنانير المسكوكة على اشكال.

١ - حاشية المكاسب ص: ٩٦

٢ - حاشية المكاسب ص: ٣٥

٣ - هداية الطالب الى اسرار المكاسب ص: ٢٢٤

الثانى: ان يكون تلك الصفات المتحدة نوعاً او صنفأ ممالها قيمة
الثالث: ان تكون لتلك الصفات بقاءً بحسب الزمان على حسب
بقاء العين فمثل الخضروات التى تتبدل صفاتها فى كل زمان مع عدم
بقائها لا تكون من المثليات.

الرابع: ان تكون الافراد المتساوية مع الفرد التالف فى الصفات
شايحاً يمكن ردها الى المالك بحسب العادة لا ما اذا كانت نادرة يعز
وجودها، فلو كان كذلك خرج عن المثلى وبعد اجتماع الامور الاربعة فى
شئ، يكون مثلياً و بانتفاؤها او انتفاء شئ، منها يكون من القيمى وهذا هو
حق القول فى باب المائز بين المثلى و القيمى سواء طابق مع ما قيل فى
تحديد هما ام لا؟ اذ ليست العبرة بما قيل بعد اتضاح المعنى^(١)

مقتضى القاعدة فى صورة الشك بين كون الشئ، مثلياً او قيميأ

اذا علم بكون الشئ، مثلياً او قيميأ فهو و ان شك فيه، فهل الاصل
يقتضى ان يعامل معه معاملة المثلى او القيمى؟

فهل الشك فى المثلية و القيمة من قبيل الشك فى الاقل و
الاكثر؟ او انه من قبيل المتباينين؟ ثم على الاول فهل يكون الشك بين
الاقل و الاكثر فى ناحية الاشتغال او يكون فى ناحية الاداء و الفراغ؟

فلمرجع على تقدير الاول هو البرائة و على تقدير الثانى هو الاشتغال، و على تقدير كون الشك فى المتباينين فهل الحكم هو تخيير الضامن؟ او تخيير المالك؟ او يحكم بالتنصيف، بمعنى الاخذ من نصف المثل ونصف القيمة؟ او يحكم بالصلح القهرى؟ وجوه: ذهب الشيخ الاعظم (قَدِيرُ) اولاً الى تخيير المالك بين اخذ المثل او القيمة و هذا نص عبارته فى المكاسب: و الاقوى: تخيير المالك من اول الامر؛ لاصالة الاشتغال. و التمسك بأصالة البرائة لا يخلو من منع. و عدل عنه بعد اسطر هذا لفظه: و لكن يمكن ان يقال: ان القاعدة المستفادة من اطلاقات الضمان فى المغصوبات، و الامانات المفروطة فيها، و غير ذلك هو: الضمان بالمثل، لانه اقرب الى التالف من حيث المالية و الصفات.

و ذهب المحقق النائنى (قَدِيرُ) ايضاً الى المثلية كما ذكر مقرره المحقق الآملى (قَدِيرُ) و هذا عبارته: فتحصل ان المختار هو وجوب ترتيب آثار المثلية عند الشك فى كون المقبوض مثلياً او قيمياً لظهور الظرف (على اليد ما اخذت حتى تؤدى) فى كونها مستقراً و لازم كونها مستقراً هو ذلك للاستصحاب. لظهور قوله (ع) على اليد ما اخذت، فى كون نفس ما اخذت على اليد لاختسارته و دركه و قبل التلف يكون على اليد اداء المثل لاختسارته و دركه و بعد التلف نستصحبه^(١)

و المحقق الخراسانى (قَدِيرُ) لقد ابستنى هذه المسئلة على ان الضمان، بالقيمة فى القيميات مجرد ارفاق، بحيث لو تمكن من مثل العين

التالفة، و ما يشابهها بحسب الصفات فيها، كان له دفعه، و لا يتعين عليه قيمته، كان الامر من باب الدوران بين التخيير و التعيين، و الاصل عدم الخروج عن العهدة الا بالمعيّن للشك فى الخروج بدونه، فلا وجه للتخيير و لو كان الضمان بها فيها على نحو التعيين ، كان الامر من باب الدوران بين المتباينين و يتعين فيه الاحتياط لا التخيير الا ان الاحتياط حيث يحصل هنا بمجرد تسليمهما (المثل و القيمة) ليختار المضمون له اى واحد شاء لا دفع كليهما، كما ان الاحتياط له ان لا يختار واحدا منهما، الا برضاء الضامن، فالاحتياط لهما ان يختار احدهما بتراضيهما. انتهى.

و الامام الخوئى (قده) لقد اختار ما ذهب اليه المحقق النائينى (قده) من الضمان بالمثل عند الشك فى ضمان المثل او القيمة و الوجه فى ذلك: هو قيام السيرة القطعية على ان وضع اليد على مال الغير بلا سبب شرعى موجب للضمان، و عليه فان كان المال المزبور موجوداً بعينه فلا بدّ من رده على مالكة على النحو الذى اخذه منه و اذا تعذر ذلك لتلف و نحوه سقط عنه وجوب رد العين، و انتقل الضمان الى المثل^(١)

المراد من بدل الحيلولة و حكمه

و تنقيح البحث عنه يتوقف على بيان اقسام التلف، فانه يتصور على انحاء:

الاول: تلف الخصوصية العينية تلفاً حقيقياً او حكماً، و المراد بالتلف الحقيقي معلوم و بالحكمى ما اذا كان موجوداً، و لكن لا يرجى عوده الى المالك عادة كما اذا القى فى البحر او صار فى خزانة سلطان لا يتيسر ارجاعه منه، و لا اشكال فى هذا القسم فى جواز المطالبة با لبدل و انه خارج عن مورد الكلام فى بدل الحيلولة.

الثانى: ما اذا زالت انحاء سلطنة المالك عن العين دائماً بحيث لا يرجى عودها مع بقاء العين و هذا القسم ايضاً ملحق بالتلف الحكمى، فيرجع فيه الى البديل.

الثالث: ما اذا زال بعض انحاء السلطنة كذلك دائماً بحيث لا يرجى عودها كالدابة التى يركب ظهرها اذا صارت موطوءة حيث انها يجب بيعها فى خارج المصر و ورد النص على وجوب غرامة الواطى يثمنه ثم يبيعه فى خارج المصر

الرابع: ما اذا زالت سلطنة المالك زوالاً يرجى عودها اليه كالخشب الذى جعل من اجزاء السفينة فى وسط البحر بحيث يتوقف نزعها عنها فى وسط البحر على غرق نفس محترمة، و لو كانت نفس الغاصب، او مال محترم، لكن من غير الغاصب، فانه يجب ابقائها الى ان تصل السفينة الى مكان يؤمن نزعها عنها عن الغرق، ففي مثل هذه الصورة تكون سلطنة

المالك زائلة شرعاً مع رجاء عودها او كان زوالها بحكم العقل كما اذا اخرج ما له الى بلد بعيد يتوقف عوده الى المالك الى مضي زمان يحمل ذاك المال اليه في ذاك الزمان (يتضرر المالك بعدم الوصول الى ماله في هذه المدة) وهذا القسم هو مورد بدل الحيلولة (لحيلولة الغاصب بين المالك و ماله)

و قد وقع الخلاف في جواز مطالبة المالك حينئذ بالبديل فعن جماعة القول به، و عن آخرين كالمحقق الثاني (تتبرر) انكاره حيث يقول لم يحصل لبديل الحيلولة معنى متّضح.

و ذهب الامام الخوئي (تتبرر) ايضاً الى عدم جواز مطالبة المالك الغاصب ببديل الحيلولة في مدة انقطاعه عن ماله نعم يجوز للمالك ان يطالب بالمنافع الفائتة، فيكون المأخوذ بازاء تلك المنافع بمنزلة الاجرة للعين في مدت غيابها عن المالك، فلا يمكن الاستدلال على ثبوت بدل الحيلولة بالزّوات و الاجماع لعدم دلالة كلها بالمدعى.

قاعدة لاضرر و لاضرار

هذه احدى قواعد الفقهية المشهورة المعروفة بقاعدة لاضرر و مدركها روايات كثيرة مستفيضة في كتب الفريقين وردت في موارد عديدة: منها ما رواه في الكافي في قضية سمرة بن جندب عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (عليهما السلام) بعد نقل القضية انه (عليه السلام) قال للانصارى: اذهب فاقطعها و ارم بها اليه فانه لاضرر و

لاضرار^(١) وفي بعض الطرق هكذا قال (عليه السلام): انك رجل مضار ولا ضرر ولاضرار على مؤمن.^(٢)

ومنها مارواه الفقيه مرسلًا في باب ميراث اهل الملل: لا ضرر ولاضرار في الاسلام^(٣) وكذا نقل عن نهاية الاثرية^(٤)

ومنها مارواه الكليني عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) في انه قضى رسول الله (ص) بين اهل المدينة في مشارب النخل، انه لا يمنع نفع الشيء وقضى (ص) بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء وقال: لا ضرر ولاضرار^(٥)

وقد ادعى فخر الدين في الايضاح، في باب الرهن، تواتر الاخبار على نفى الضرر والضرار فلا حاجة في سنده مع عمل الاصحاب به.

والعمدة في هذه القاعدة البحث عن فقه الحديث وشرحه و ايضاحه مع رعاية الاختصار و اما التفصيل ورفع الاشكالات فلا مجال لذكره هنا، والمتتبع فليراجع الى كتب المفصلة، المدونة في القواعد الفقهية^(٦)

١ - الكافي ج ٥ ص: ٢٩٢

٢ - الكافي ج ٥ ص: ٢٩٤

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص: ٢٤٣ ٤ - النهاية ج ٣ ص: ٨٢

٥ - الكافي ج ٥ ص: ٢٩٤

٦ - القواعد الفقهية للآيات العظام البجنوردى (١) والمكارم الشيرازى وغيرهما

الضرر اسم مصدر من ضرَّ يضرُّ ضرّاً ويقابله المنفعة و اما النفع فهو مصدر لا اسم مصدر فلا مقابلة بينه وبين الضرر كما ذكره في الكفاية. ومادة الضرر تستعمل متعديا اذا كانت مجردة و اما اذا كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء فيقال: اضرَّبه و لايقال: اضرَّه.

و اما معنى الضرر فهو النقص في المال، كما اذا خسر التاجر في تجارته، او في العرض كما اذا حدث شيء اوجب هتكه مثلاً، او في البدن، كما اذا اكل شيئاً فصار مريضاً وبينه وبين المنفعة واسطة فاذا لم يربح التاجر في تجارته و لم يخسر لايتحقق في مورده منفعة ولاضرر و من ذلك يظهر انه لاوجه لما ذكره في الكفاية من ان التقابل بين الضرر والنفع تقابل العدم و الملكة. لانه في الموضوع القابل يرجع الى النقيضين لايمكن ارتفاعهما وفيهما (العدم و الملكة) يمكن الارتفاع حتى في الموضوع القابل، فالمبيع الذي بيع برأس المال مثلاً مع ان تلك المعاملة قابلة للنفع و الضرر يصدق ان هذه المعاملة لا نفع فيها ولاضرر.

و المحقق الاصفهاني (قَدِّسَ) ذهب الى ان التقابل بين الضرر والنفع تقابل العدم و الملكة بالعرض و هذا لفظه:

ظاهر اهل اللغة أن تقابل الضرر والنفع تقابل التضاد، و ظاهر شيخنا الاستاذ (قَدِّسَ) ^(١) ان تقابلهما تقابل العدم و الملكة، و لا يخلو كلاهما عن محذور:

اما الاول، فواضح؛ اذ ليس الضرر المفسر بالنقص في النفس او

المال او العرض امراً وجودياً، ليكون مع النفع الذى هو امر وجودى،
متقابلين بتقابل التضاد

واما الثانى، فلأن النفع هى الزيادة، العائدة الى من له علاقة بما
فيه الفائدة، العائدة اليه، وعدمها عدم ما من شأنه ان يكون له فائدة
عائدة.

ألا ان عدم النفع ليس بضرر، والضرر هو النقص فى الشيء، وهو
عدم ما من شأنه التمامية، فهو عدم التمامية، لا عدم الزيادة، ليكون مقابلاً
لها، بتقابل العدم و الملكة، وعدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع الى
الضرر.

نعم، النقص و الزيادة متقابلان، بتقابل العدم و الملكة بالعرض، لأن
الزيادة تستدعى بقاء المزيد عليه على حده الوجودى، فالنقص بمعنى
عدم بقاءه على صفة التمامية يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة
بالعرض.^(١)

واما الضرر فيمكن ان يكون مصدر الفعل المجرد كالقيام ويمكن
ان يكون مصدراً من باب المفاعلة لكن الظاهر ان المذكور فى الحديث هو
الثانى اذ لو كان مجرداً لزم التكرار فى الكلام بلاموجب مع ان ذكر كلمة
انك رجل مضار فى قضية سمرة يؤكد كونه كذلك (ثم ان المعروف فى
باب المفاعلة) انه فعل للاثنتين و لكن التبع فى موارد الاستعمالات كما نبه
عليه المحقق الاصفهاني (تَبَيَّنَ) (حسب ما ذكر فى تعليقه مصباح الاصول

فى بحث قاعدة لا ضرر) يفيد بطلان ذلك بل ان هيئة المفاعلة وضعت
لإفادة قيام الفاعل مقام ايجاد المادة وكون الفاعل بصدد ايجاد الفعل.

ونذكر هنا نص ما ذكره المحقق الاصفهاني (مَقَرَّرٌ) فى نهاية الدراية:

لا يخفى عليك ان الضرار، وان كان مصدراً لباب المفاعلة، وهو -

كما فى المتن - الاصل فيه ان يكون فعل الاثنين، كما هو المشهور.

ألا انه لا اصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة

القرآنية وغيرها، فان فيها ما لا يصح ذلك، وفيها ما لا يراد منه ذلك

كقوله تعالى (يخادعون الله و الذين آمنوا)^(١) فان الغرض نسبة

الخدعة منهم الى الله، و الى المؤمنين، لامنهما اليهم ايضاً وقوله تعالى

(و من يهاجر فى سبيل الله)^(٢) و (يراؤون)^(٣) و (ناديناها)^(٤) و (نافقوا)^(٥)

و (شاقوا)^(٦) و (مسجداً ضراراً)^(٧) و (و لا تمسكوهن ضراراً)^(٨) و (لا

تؤاخذنى)^(٩) الى غير ذلك. انتهى. وقوله تعالى (و لا تضار والدة بولدها

و لا مولود له بولده)^(١٠)

و اما شرح هذه الجملة و مفادها اعنى: لا ضرر و لا ضرار فالأقوال

المعروفة المشهورة التى ذكرها الفقهاء اربعة:

الاول: ان يكون الكلام نفياً اريد به النهى عن ايجاد ضرر الغير او

١ - البقرة ٢: ٩ ٢ - النساء ٤: ١٠٠ ٣ - النساء ٤: ١٤٢

٤ - مريم ١٩: ٥٢ ٥ - آل عمران ٣: ١٦٧

٦ - الانفال ٨: ١٣ ٧ - التوبة ٩: ١٠٧ ٨ - البقرة ٢: ٢٣١

٩ - الكهف ١٨: ٧٣ ١٠ - البقرة ٢: ٢٣٣

مطلقاً، حتى على النفس كما فى قوله تعالى: (لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج) ^(١) حيث ان الآية الشريفة تدل على حرمة هذه الامور فى الحج، وقوله (ﷺ): (لا سبق الا فى خوف او حافر او نصل) ^(٢)

و غير ذلك من الموارد العديدة، و لقد اصرّ الشيخ شريعة الاصفهاني (قده) على هذا القول فى رسالته (قاعدة لا ضرر و لا ضرار) و تعين هذا الاحتمال من بين الاحتمالات الاربع.

و السرفى صحة هذا الاستعمال ان الاخبار عن عدم شيء كالاخبار عن وجوده، فكما صح الاخبار عن وجود شيء فى مقام الامر به، بمعنى ان المؤمن الممتثل يفعل كذا، تقول الفقهاء يعيد الصلاة او اعاد الصلاة، كذلك صح الاخبار عن عدم وجود شيء فى مقام النهى عنه بالعناية المذكورة اى بمعنى ان المؤمن لا يفعل كذا فلا وجه لما ذكره فى الكفاية من عدم تعاهد استعمال هذا التركيب فى مقام النهى مع كونه من الكثرة بمكان و على هذا فمفاد الحديث حرمة الاضرار بالغير و جرمة القيام مقام الضرر.

الثانى: ما افاده فى الكفاية من ان المراد نفى الحكم بلسان نفى موضوعه كما فى قوله (عليه السلام) (لارباً بين الوالد و الولد) ^(٣) و لا سهو للامام

١ - البقرة ٢: ١٩٧

٢ - الوسائل ج ١٣ ب ٣ من احكام السبق و الرماية ح ٤

٣ - لم توجد الرواية بهذه العبارة فى المصادر و انما الموجود فيها: ليس بين الرجل و ولده رباً. الوسائل ج ١٢ ب ٧ من ابواب الرباح ١ و ٣

مع حفظ المأموم. ولاسهو في السهو.^(١) وامثال ذلك فيكون المراد من هذه الجملة بناءً على هذا القول ان الموضوعات التي لها احكام بعنا وينها الاولية اذا صارت ضرورية وتعنوت بعنوان الضرر يرتفع ذالك الحكم عن ذلك الموضوع. فتكون هذه القاعدة بناءً على هذا حاكماً على الادلة الأولية بالحكومة الواقعية تضييقاً في جانب الموضوع.

الثالث: ما افاده الشيخ الاعظم (قَدْ كَرَّمَ) وغيره: من ان المراد نفى الحكم الناشئ من قبله الضرر بمعنى: ان كل حكم صدر من الشارع فان استلزم ضرراً او حصل من قبل جعله ضرر على العباد، سواء كان الضرر على نفس المكلف او على غيره كوجوب الوضوء الذي حصل من قبل وجوبه ضرر مالى او بدنى على المكلف، وكلزوم المعاملة في المعاملة الغبنية حيث نشأ من قبله ضرر على المغبون مرفوعاً.

وعلى هذا فقد استعمل كلمة لا في معناها الحقيقي وهو نفى جنس مدخوله حقيقة لا ادعاءً.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى هو ان الوجه الثانى يختص بما اذا كان متعلق الحكم ضرورياً في نفسه كالوضوء الموجب للضرر واما هذا الوجه فيعم ما اذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن او ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع في الاول والوجوب في الثانى.

وبعبارة اخرى: ان المرفوع في الوجه الثانى هو متعلق الحكم و

فى هذا القول نفس الحكم.

الرابع: ان يكون المراد منه نفى الضرر الغير المتدارك، و لازمه، ثبوت التدارك فى موارد الضرر بمعنى ان الشارع ينهى الضرر غير المتدارك بان يكون الضرر المتدارك فى حكم العدم و لا يراه الشارع ضررا كما هو كذلك عند العرف و العقلاء. فنفى الضرر المطلق يرجع الى نفى الضرر غير المتدارك.

و لقد اختار الامام الخوئى و البجنوردى (قدس سرهما) ما افاده الشيخ الاعظم (عَلَيْهِ السَّلَام) من كون الحديث دالاً على نفى جعل الحكم الضررى واجابا عن الوجه الاول و الثانى و الرابع.

و اما الجواب عن الوجه الاول فلاجل انه خلاف الظاهر لظهور الجملة فى الرفع التشريعى فلا ربط له بالضرر الخارجى التكوينى كى يتوهم ان النفى بمعنى النهى، و الا يلزم الكذب او يقال: ان نفيه ادعائى من باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع

و ثانيا: لظهور الحديث و سوقه فى مقام الامتنان و أى امتنان فى الزام المكلف بلزوم ترك الاضرار؟ و ثالثا: حمل الجملة الخبرية على الانشاء خلاف ظاهر اللفظ فيحتاج الى قرينة صارفة مفقودة فى المقام.

و من هنا ظهر فساد القول الثانى ايضا من توقفه على ان يكون المراد من الضرر هو الضرر الخارجى او التكوينى وهذا خلاف ظاهر كلمة لا و لا يصار اليه الا بعد عدم امكان الرفع الحقيقى، و فى المقام ممكن كما لا يخفى.

واما الجواب عن الوجه الرابع: اذ يرد اولاً ان التقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل.

و ثانياً ان التدارك الموجب لانتفاء الضرر انما هو التدارك الخارجى التكويني لا التشريعى، فمن خسر مالا، ثم ربح بمقداره صحّ ان يقال: إنه لم يتضرر - و لو مسامحة - و اما حكم الشارع بالتدارك، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجا، فمن سرق ما له متضرر بالوجدان، مع حكم الشارع بوجوب رده عليه.

و ثالثاً ان كل ضرر خارجى ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً او وضعاً، فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تداركه، مع كون التاجر الثانى هو الموجب للضرر على التاجر الاول، فضلا عما اذا تضرر شخص من دون ان يكون احداً موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً فانه لا يجب على جاره و لا على غيره تدارك ضرره.

و المحقق الاصفهاني (قضى) ذهب الى ان نفى الحكم بنفى ذات ما يعرضه الضرر لا بنفى الضرر بما هو ضرر و هذا نص عبارته:

و التحقيق: ان الظاهر من قاعدة الضرر و الحرج و اشباههما ان المقتضى لنفى الحكم هو الضرر و الحرج و الخطأ و أشباهها، فموضوع الحكم المنفى نفس ما يعرضه الضرر و الحرج و نحوهما، فنفى الحكم بنفى ذات ما يعرضه الضرر، لا بنفى الضرر بما هو ضرر، فلا فرق بين نفى الحكم عن الضرر، و نفى الحكم بنفى موضوع يعرضه الضرر.^(١)

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة هل هو الضرر الشخصى او النوعى؟ المراد من الضرر الشخصى هو ان المناط فى رفع الحكم ترتب الضرر الشخصى الخارجى عليه ففى كل مورد نشأ من قبل الحكم الشرعى ضرر خارجى على شخص فذلك الحكم مرتفع فى حقه دون من لا يتضرر من قبله.

و المراد من الضرر النوعى كون الحكم ضروريا نوعاً و ان لم يكن ضروريا فى بعض الاحيان او لبعض الاشخاص.

الظاهر من الحديث هو الضرر الشخصى لا النوعى لان معنى رفع الحكم فى كل مورد نشأ منه الضرر و اما فى المورد الذى لم ينشأ من قبله ضرر فلامعنى لرفعه بل الاطلاق يشمل، و لان الحديث فى مقام الامتنان يقتضى ان يكون الرفع بلحاظ كل شخص بحسب نفسه و الرفع الحكم عن شخص بلحاظ شخص آخر اى امتنان فيه؟

و لا يخفى ان المراد من الضرر فى الحديث الضرر الواقعى دون الظاهرى لان الالفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية لا بقيد انها معلومة: غاية

الخراسانى لقد القى فى خلال درسه (١٨ / ١٢ / ٧٧) فى وصف المحقق الاصفهاني: انه استمع عشرين سنة، تفكر عشرين سنة ثم نطق و شرع فى الدريس

الامر ان الجاهل المستند فى مخالفتها الى الامارة او الاصل معذور غير مستحق للعقاب. و عليه فيكون الميزان فى رفع الحكم كونه ضررياً فى الواقع، سواء علم به المكلف ام لا. فمن هذا يتولد الاشكال فى موارد: منها: قولهم بصحة الوضوء او الغسل مع الجهل بكون استعمال الماء ضررياً

و منها: تقييدهم لخيار الغبن بجهل المغبون بالغبن و خيار العيب بجهل المشتري بعيب المبيع. و الجواب عن هذه الاشكالات فليراجع الى محله.

النسبة بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

قيل دليل نفى الحرج حاكم على ادلة نفى الضرر، كما انه حاكم على الادلة المثبتة للاحكام و لا جل هذا استدل على جواز التصرف و عدم الضمان فيما اذا دار الامر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهة التصرف فى ملكه كمن حفر فى داره بالوعة او بئراً يكون موجباً للضرر على الجار اذا كان التصرف بداعى المنفعة، بان يكون فى تركه فوات منفعة او يكون الداعى التحرز عن الضرر، بان يكون فى تركه ضرر عليه. و الحق عدم حكومة دليل نفى الحرج على قاعده نفى الضرر، فان كل واحد منهما ناظر الى الادلة الدالة على الاحكام الاولية، و يقيد بها بغير موارد الحرج و الضرر فى مرتبة واحدة فلا وجه لحكومة احدهما على الآخر.

الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

ان الضرر موجب لحرمة الفعل الضررى فارتكاب الفعل الذى فيه الضرر لايجوز فلايجتمع مع العبادة التى يجب الاتيان بها مقرباً.
و بعبارة اخرى: الفعل الذى ضررى مبعد و لا يمكن ان يكون المبعد مقرباً (و لا يطاع الله من حيث يعصى) بخلاف الحرج فان ارتكاب الفعل الحرجى لحرمة فيه فليس بمبعد بل العبادة الحرجية التى يأتى بها مع المشقة تكون أكد فى العبودية و لاشك فى ان تحمل المشاق فى سبيل امثال اوامر المولى و نواهيه ممدوح عند العقل و العقلاء (افضل الاعمال احمرها) الا ان يكون المولى نهى عن تحمله او ايقاع نفسه فى المشقة.

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات.

لاشك فى ان النسبة بين دليل هذه القاعدة و بين تلك الادلة عموم من وجه مثلاً دليل وجوب الغسل عام من حيث كونه ضررياً او غير ضررى و لاضرر اعم منه لشموله لغير وجوب الغسل من الاحكام الضرورية فيتعارضان فى مورد الاجتماع و يقدم دليل لاضرر على تلك الادلة لحكومته عليها حكومة واقعية بالتضييق فى جانب المحمول سواء كان المحمول حكماً تكليفاً او وضعياً بـلاتصرف و تضييق فى النسبة التى

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات ٢٤١

بين الموضوع و المحمول حتى يكون تخصيصاً. لان ملاحظة النسبة فرع التعارض و لاتعارض بين الحاكم و المحكوم اذالمعاوضة فرع وحدة القضيتين بحسب الموضوع و المحمول و اما اذا كان لسان احدى القضيتين التصرف فى موضوع القضية الأخرى كقولهم: لاشك لكثير الشك. او محمولها كقوله (ص): لاضرر و لاضرار. بناء على ان مفاده رفع الحكم الضررى عن عالم الجعل و التشريع فلا تعارض حتى تلاحظ النسبة.

و اما الجمع العرفى الذى ذكره صاحب الكفاية (قَدِّيرٌ) و ان كان صحيحاً و مطابقاً للواقع ألا انه لس بلاسبب و جزافاً، و وجه الجمع العرفى هو ما ذكرنا من الحكومة فى هذا المورد و ربما يكون وجهه فى الموارد الأخر غير الحكومة من قوة الظهور فى احدهما لكونه أظهر او كون أحدهما خاصاً او غير ذلك.

اشكل شيخنا الاعظم الانصارى (قَدِّيرٌ) و غيره على تمامية هذه القاعدة المستفادة من قوله (ص) لاضرر و لا ضرار بلزوم تخصيص الاكثر، لان المستفاد من هذا الحديث على مسلك الشيخ، و من تبعه نفى الحكم الذى ينشأ من قبله الضرر، و انه لم يجعل فى الدين مثل هذا الحكم، و ترى انه كثير من ابواب الفقه مثل هذا الحكم مجعول، كابواب الحج و الزكاة و الخمس و ابواب الجهاد و الضمانات بواسطة اليد او الاتلاف الى غير ذلك.

ثم اجاب عنه: بانه من الممكن، ان يكون بين الافراد الخارجة عن

تحت هذا العموم جامع والتخصيص يكون بعنوان اخراج ذلك الجامع الواحد و اخراج عنوان الواحد عن تحت عموم العام من العناوين التى يتعنون العام بها ليس بمستجهن و ان كان افراد العنوان الخارج اكثر من الافراد الباقى تحت العام

و اعترض عليه صاحب الكفاية (تذكرة)، بان خروج عنوان واحد عن العام، ليس بمستجهن و لو كان افراده اكثر من الافراد الباقى تحت العام اذا كان عموم العام انواعياً و كان محط العموم الاصناف التى للعام.

و اما اذا كان محط العموم و النظر الى الاشخاص و مصاديقه فلا فرق فى استهجان تخصيص اكثر الافراد بين ان يكون بعنوان واحد و تحت جامع واحد فلو كان عنواناً واحداً و لكن محط العموم هو المصاديق و الافراد مثل اكرم كل عالم فلو كان المخصص عنواناً واحداً مثل إنا ان يكون فاسقاً و كان افراد الخاص اكثر من الباقى بعد الاخراج يكون هذا التخصيص مسهجنأ و ان كان بعنوان واحد

و اما ان كان محط العموم انواع العالم، من الصرفى و النحوى و الاصولى و المنطقى و الفقهاء الى غير ذلك من الانواع و كان المخصص عنوان النحويين مثلاً و فرضنا افراده كان اكثر من مجموع الأنواع الآخر فهذا التخصيص ليس بمستجهن و الحاكم فى كليهما العرف.

و المحقق البجنوردى (تذكرة) ايد اشكال الآخوند على الشيخ الاعظم (قدس سرهما) و قال: هذا كله بحسب الكبرى و اما بحسب الصغرى فلاشك ان مصب العموم فى القاعدة هى الافراد، اذ مفادها كما استظهرنا

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات ٢٤٣

من ادلتها هو نفى كل حكم ضررى أى: ينشأ من قبله الضرر وليس مفادها نفى كل نوع من انواع الاحكام الضررية حتى لا يكون خروج نوع واحد موجباً للاستهجان و لو كان افراده اكثر مما بقى تحت العام.

هذا مضافاً الى ان الخارج من هذا العموم - على فرض تسليم التخصيص - ليس عنوان واحد و انما هو صرف فرض من الشيخ الاعظم الانصارى (قده) لان الاحكام الضررية مجعولة بعناوين موضوعاتها، كعنوان الحج و الجهاد و الخمس و الزكاة و... الى غير ذلك من العناوين التى يجدها الفقيه المتتبع، بل موضوع الاحكام الضررية موضوعات مسائل هذه الأبواب

فالصواب فى الجواب - عن اصل اشكال تخصيص الاكثر - ان خروج هذه المذكورات عن تحت القاعدة بالتخصيص و ليس تخصيص فى البين اصلاً بيان ذلك: ان قاعدة نفى الضرر و كذلك قاعدة نفى الحرج بناء على ما استظهرناه من أن مفادها نفى الاحكام الضررية و الحرجية، يكون حاكمة على ادلة الاحكام الاولى، بمعنى ان الادلة الاولى لها اطلاق او عموم يشمل كلتا حالتى الحكم من كونه ضررياً و غير ضررى، فالقاعدة تخرج حالة كونه ضررياً عن مفاد الاطلاق او العموم، فنتيجة هذه الحكومة لباً تقييد ذلك الاطلاق او تخصيص ذلك العموم بغير حالة كون ذلك الحكم ضررياً.

و اما اذا كان الحكم المجعول على موضوع ضررى دائماً - كوجوب الجهاد و اعطاء الخمس و الزكاة مثلاً او كان نفس الحكم دائماً

ضروريا كحكمه بضمان اليد في مورد التلف - فخارج عن مصب هذه القاعدة و ليس من باب التخصيص حتى يكون مستهجناً لكونه تخصيص الاكثر^(١)

والامام الخوئي (قده) لقد فصل في استهجان تخصيص الاكثر بين قضية الخارجية و الحقيقية و ان تخصيص الاكثر مستهجن في القضية الخارجية دون الحقيقية (و كلام المحقق البجنوردى (قده) يرجع ايضاً الى هذا التفصيل) و اجاب عن اشكال الشيخ ما هذا عبارته: و اما الجواب عن اصل الاشكال فهو انه ليس في المقام تخصيص الا في موارد قليلة:

الاول: من موارد التخصيص هو الحكم بنجاسة الملاقى للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأرة في دهن او مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص للضرر على المالك، و كذا غير الدهن و المرق مما كان الحكم بنجاسته موجباً لسقوطه عن المالية او لنقصانها.

الثاني: وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمداً

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء و لو باضعاف قيمته، فانه ضرر مالى عليه لكنه منصوص و مستثنى من القاعدة.

هذه هي موارد التخصيص و اما غيرها مما ذكره شيخنا الانصارى

(قده) فليس فيه تخصيص للقاعدة

اما باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لا ضرر من اول الامر،

لكونه وارداً في مقام الامتنان والحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، والحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلا حاجة الى التخصيص والحكم بالضمان مستند الى عموم ادلة الضمان من قاعدة الاتلاف او اليد او غيرهما مما هو مذكور في محله.

واما الاحكام المجعولة في الديات والحدود ولقصاص والحج والجهاد، فهي خارجة عن قاعدة لاضرر بالتخصص لا بالتخصيص، لانها من اول الامر جعلت ضرورة لمصالح فيها، كما قال سبحانه وتعالى: ولكم في القصاص حيات يا اولى الالباب. وحديث لاضرر ناظر الى العمومات والاطلاقات الدالة على التكاليف التي قد تكون ضرورية، وقد لا تكون ضرورية، ويقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررياً بطبعه من اول الامر لا يكون مشمولاً لحديث لاضرر، فلا يحتاج خروجه الى التخصيص.^(١)

النسبة بين قاعدة قبج العقاب بلا بيان و قاعدة دفع الضرر المحتمل

قد يتوهم في المقام من ورود قاعدة دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبج العقاب بلا بيان (بدعوى) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل

يكون بياناً عقلياً يرتفع به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.
والحق ما ذهب اليه الشيخ الاعظم والمحقق الخراساني (قدس سرهما) من ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل اذ يرتفع بها موضوعها وهو احتمال الضرر بل في صورة جريان قبح العقاب بلا بيان تكون المؤاخذة معلومة العدم والضرر معلوم الانتفاء كما افاد المحقق الخراساني في الكفاية: ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها تكون بياناً كما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة (اي قاعدة دفع الضرر المحتمل) بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل^(١) بمعنى لو لم تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يجز الارتكاب عقلاً، سواء قلنا بقاعدة دفع الضرر المحتمل ام لا، اما لو قلنا بها فللقاعدة واما لو لم نقل بها فلانه لا مؤمن للعقاب الواقعي في صورة المصادفة اذ مع احتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلا مؤمن.

المراد من العدالة

اختلف عبارات الفقهاء في حقيقة العدالة المعتبرة في المفتى و غيره، من القضاء و الشهادة و الطلاق و امام الجماعة و غيرها من الامور التي اعتبر فيها العدالة و ينبغي ان نذكر هنا بعض الاقوال فيها

الاول: ما نسب الى المشهور بين المتأخرين بل الى المشهور مطلقا، بل الى العلماء او الفقهاء او المخالف و المؤلف من ان العدالة عبارة: عن ملكة اتيان الواجبات و ترك المحرمات. و على هذا من اتى بالواجبات و ترك المحرمات و لم يحصل له ملكة فلا يكون عادلاً.

الثاني: أنها عبارة: عن اتيان الواجبات و ترك المحرمات الناشى عن الملكة النفسانية كما هو ظاهر المقنعة و غيرها و لكن هذين التعريفين يرجع كل منهما الى الآخر فهذا التعريف ناظر الى المسبب و المقتضى، كما ان التعريف الاول ناظر الى السبب و المقتضى.

الثالث: انها عبارة: عن نفس اتيان الواجبات و ترك المحرمات. من دون اعتبار اقترانها بالملكة او صدورها عنها. كما هو ظاهر الحلى و غيره.

الرابع: انها عبارة: عن الاسلام و عدم ظهور الفسق في الخارج، و على ذلك لا بد من الحكم بعدالة اكثر المسلمين، و ان لم نعاشرهم بوجه، و ذلك لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

الخامس: ان العدالة هي حسن الظاهر فحسب.

السادس: هي ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى التي هي القيام بالواجبات، وترك المنهيات الكبيرة مطلقاً، والصغيرة مع الاصرار عليها وملازمة المروءة التي هي اتباع محاسن العادات، واجتناب مساوئها، وما يُنفر عنه من المباحات، ويؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة.^(١)

السابع: العدالة عبارة: عن الاستقامة في جادة الشرع وعدم الانحراف عنها يميناً وشمالاً^(٢)

الثامن: العدالة هي حالة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى مانعة عن ارتكاب الكبائر بل الصغائر على الاقوى، فضلاً عن الاصرار عليها الذي عدّ من الكبائر وعن ارتكاب اعمال دالة عرفاً على عدم مبالاة فاعلها بالدين^(٣)

التاسع: بل الظاهر كونها عبارة عن الاعتدال والاستقامة في جادة الشرع عملاً، الناشئ عن اعتداله عقيدة وخلقاً، بحيث لا يتخلف عنها إلّا في شرائط خاصّة.^(٤)

العاشر: ان العدالة صفة منتزعة من الاستقامة العملية في الشرع

١- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني

٢- حاشية العروة للامام الخوئي (قَدِّسَ ج ١

٣- التعليقة على عروة الوثقى لبعض الفقهاء

٤- تحرير الوسيلة للامام الخميني (قَدِّسَ ج ١

خارجاً شريطة ان تكون هذه الاستقامة ثابتة للعادل كالعادة.^(١)

لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية، ولامتشرعية، وانما هي بمعناها اللغوي اعنى الاستقامة و عدم الجور والانحراف و هي قد تستند الى الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل او مستقيم، او ان العصا مستقيم، فتكون العدالة والاستقامة من الامور المحسوسة. وقد تستند الى الامور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية وذلك كالعقيدة والفهم، و الاخلاق فيقال: عقيدة فلان مستقيمة اى غير مشوشة او ان فهمه مستقيم فى قبال اعوجاجه او اخلاقه مستقيم اى لافراط و لاتفريط. وقد تستند الى الذوات فيقال زيد عادل ومعناه انه مستقيم فى الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة اليه، وحيث ان الشارع يراه مستقيماً فى جادة الشرع فهو عادل شرعاً و غير منحرف عن جادته.

فالعدالة المطلقة هي الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوي، مع قطع النظر عن الروايات والمتحصل ان العدالة ليست لها حقيقة شرعية وانما استعملت فى الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوي اعنى الاستقامة و عدم الاعوجاج والانحراف^(٢)

نعم لابد أن تكون الاستقامة مستمرة و كالطبيعة الثانوية للانسان حتى يصدق انه مستقيم، فان الاستقامة فى بعض الاوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة و لعل ان يكون هذا هو المراد بالملكة فى كلام

١ - تعاليق مبسوبة على العروة الوثقى ج ١

٢ - التنقيح ج ١ ص: ٢٥٤

٢٥٠.....القواعد و الفروق

من اعتبرها في العدالة فان بذلك ترتفع المخاصمة من البين و تقع المصالحة بين الطرفين.

و على هذا يمكن ان لا يكون شخص عادلاً و فاسقاً اذا كان ترك المحرمات و الاتيان بالواجبات مستنداً الى عدم المقتضى لفعل الحرام او ترك الواجب كما اذا لم تكن له قوة شهوية او غضبية باعثة الى فعل الحرام او ترك الواجب فمثله ليس بسالك لجادة الشرع و ان لم يكن منحرفاً عنها ايضاً فهو في الحقيقة خارج عن موضوع العدالة و الفسق:

اما انه ليس بعادل فلانه لم يسلك جادة الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات و اما انه ليس بفاسق فلانه لم يخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات.

و لا فرق في الرادع بين ان يكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملي او رجاء الثواب او الخوف من العقاب كما هو الغالب.

و اما اذا كان الرادع امراً محرماً في نفسه كالرياء فلا شك ان الرياء محرم و مرتكبه محكوم بالفسق و الانحراف عن جادة الشرع، و اما اذا كان امراً مباحاً، كما اذا ردعته عن ارتكاب المحرم شرافته و جاهه لانه لو ارتكبه سقط عن اعين الناس فهذه الصورة ايضاً خارجة عن موضوعي الفسق و العدالة و المكلف حينئذ ليس بعادل و لا بفاسق.

الصغائر قاذحة فى العدالة ام لا؟

لاشك ان الكبائر - هى التى او عد الله عليها النار فى كتابه - كما فى رواية^(١) عبدالله بن ابي يعفور قال: قلت لابي عبدالله (ع): بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال: ان تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التى او عد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والرياء وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك الخ^(٢) هادمة للعدالة وما نعة عن تحققها. واما الصغائر فهل هى كالكبائر او لا؟ ذهب جمع الى ان المعاصى كلها كبيرة فى نفسها فان المعصية كبيرة على كل حال، وانما تقسم المعاصى الى الصغائر والكبائر من جهة مقايستها بما هو اعظم منها، وذلك لوضوح ان معصية الزنا اكبر واعظم

١ - و ان عبر عنها السيدنا الحكيم فى المستمسك والسيدنا الخوئى (قدس سرهما) فى التنقيح بالصحيحة ولكن قد اورد عليهما الشهيد الغروى فى تعليقه التنقيح والاستاذ فى المباحث الفقهية بضعف طريقى الصدوق والشيخ (قدس سرهما)

من معصية الغيبة، كما ان معصية قتل النفس المحترمة اعظم من معصية الزنا وهكذا وعلى هذا فكل معصية تنافى العدالة

المعروف ان الصغائر غير قاذحة فى العدالة الا بالاصرار على ارتكابها، فان الاصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر ولا صغيرة مع الاصرار. واستدل لما ذهب اليه المشهور بوجه:

الاول: وهو العمدة رواية عبدالله بن ابى يعفور المتقدمة لما ورد فيها من قوله: وتعرف باجتنب الكبائر التى اوعد الله عليها النار. بتقريب ان الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان معتبراً فى العدالة لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه.

و يرد على ذلك من وجوه:

الاول: انه كما ذكرنا آنفاً انها ليست برواية معتبرة لضعف سندها لاجل احمد بن يحيى العطار على طريق الصدوق و محمد بن موسى الهمداني على طريق الشيخ وهما لم يوثقا فى كتب الرجال

الثانى: ان اجتناب الكبائر معرف اصولى، لغوى و طريق و امارة للعدالة فى ظرف الجهل و عدم العلم بانه هل يرتكب الصغائر ام لا؟ و ليس معرفاً منطقياً حتى تكون حقيقة العدالة هو اجتناب الكبائر، فاذا علم بانه يرتكب الصغائر فيعلم انحرافه عن جادة الشريعة، فكيف يحكم بعدالته؟

الثالث: قد ورد فى ذيلها: (والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً

لجميع عيوبه) و معنى ذلك ان الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العدالة، فان ارتكب الصغيرة فى رأى الناس و ان لم يتوعد عليه بالنار فى الكتاب لا يكون ساترا لجميع عيوبه، على انه لو ارتكب الصغيرة، لانظمئن بانه لا يرتكب الكبيرة فى المستقبل فالاجتناب عن الكبائر، طريق للعدالة فى ظرف الجهل بالحال لاعند العلم بالانحراف عن الجادة و لو بارتكاب الصغائر.

و استدل المشهور ايضا على ما ذهب اليه بوجوه آخر لامجال لذكرها وردها فليراجع الى كتب المفصلة^(١)

و المحقق الهمدانى (قضى) فى المقام قد فصل فى الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلى الى حرمتها، فأنها حينئذ كالكبائر قاذحة فى العدالة، و بين ما اذا صدرت لا عن التفاوت الى حرمتها، كما اذا صدرت غفلة او لعذر من الاعذار العرفية و ذكر انها غير قاذحة فى العدالة و لا يخفى ان ما أفاده (قضى) لا يرجع الى محصل و ذلك: لان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر و غفلة فلا شبهة انه يوجب الفسق و الانحراف و اما اذا كان عن غفلة فلا كلام فى ان ارتكابها غير مضر للعدالة من دون فرق بين الكبائر و الصغائر و اما اذا كان عن عذر عرفى فان بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع ايضا عذرا فى الارتكاب كما اذا بلغ مرتبة العسر و الحرج فلا اشكال فى ارتكابه و عدم كونه موجبا للفسق و الانحراف بلافرق فى ذلك بين الكبيرة و الصغيرة

و اما لو لم يبلغ العذر العرفي مرتبة يراه الشارع معذرا فلا مناص من الحكم بحرمة ارتكابه و عصيانه و استلزامه الفسق و الانحراف^(١) اذاً الصحيح ان ارتكاب المعصية كبيرة كانت ام صغيرة تستتبع الفسق و الانحراف و ينافي العدالة سواء استند الى عذر عرفي ام لم يستند.

المراد من الكبائر

تنبيه: الكبائر كل معصية ورد التوعيد عليها بالنار او بالعقاب او شدد عليها تشديداً عظيماً، او دل دليل او حكم العقل بانها كبيرة، او كان في ارتكاز المتشعبة كذلك او ورد النص بكونها كبيرة

الكبائر المنصوصة عليها في الاخبار:

- ١- الشرك بالله ٢- قتل النفس التي حرم الله ٣- والزنا ٤- و السرقة ٥- وشرب الخمر ٦- وعقوق الوالدين ٧- والفرار من الزحف^(٢)
- ٨- واكل مال اليتيم ٩- واكل الميتة ١٠- واكل الدم ١١- واكل لحم الخنزير ١٢- واكل ما اهل لغير الله ١٣- واكل الرباء ١٤- والسحت^(٣)

و يرد على ذلك من وجوه ٢٥٥

١٥- والمسير ١٦- والبخس^(١) ١٧- والقذف ١٨- واللواط ١٩- وشهادة الزور ٢٠- واليأس من روح الله ٢١- والامن من مكر الله ٢٢- والقنوط من رحمة الله^(٢) ٢٣- ومعونة الظالم ٢٤- واليمين الغموس ٢٥- وحبس الحقوق ٢٦- والكذب ٢٧- والكبر ٢٨- والاسراف ٢٩- والتبذير ٣٠- والخيانة ٣١- وترك الحج ٣٢- ومحاربة الاولياء ٣٣- واللهو ٣٤- والسحر ٣٥- وكتمان الشهادة ٣٦- وترك الصلاة ٣٧- ونقض العهد ٣٨- وقطع الرحم ٣٩- والتعرب بعد الهجرة^(٣) ٤٠- وانكار حق اهل البيت ٤١- والحيث في الوصية ٤٢- والغناء ٤٣- وانكار ما انزل الله ٤٤- وترك شيء مما فرضه الله ٤٥- والاصرار على الذنب^(٤) ٤٦- والغيبة ٤٧- والنميمة ٤٨- والاستخفاف بالحج ٤٩- ومنع الزكاة.

هذا ما اردنا ذكره من المباحث الفقهية وقد تم بالخير.



-
- ١ - النقص في الكيل والوزن
- ٢ - القنوط: اليأس.
- ٣ - التعرب بعد الهجرة: هو ان يعود الى البادية و يقيم مع الاعراب بعد ان كان مهاجراً، يعدّونه كالمرتد.
- ٤ - هداية الطالب الى اسرار المكاسب ص: ٦٥٤



القواعد والفروق

حول المباحث المنطقية



الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على
اشرف الانبياء و المرسلين محمد
المصطفى ﷺ و آله الطيبين الطاهرين
المعصومين ﷺ سيما ناموس الدهر و امام
العصر الحجة بن الحسن العسكري ﷺ

الذى يملأ الارض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً و
اللعن على اعدائهم من الآن الى يوم الجزاء.

«أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ و الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ و
جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^(١)

المراد من المنطق:

المنطق اما مصدر ميمى بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور
مبالغة فى مدخليته فى تكميل النطق حتى كانه هو و اما اسم مكان كأن هذا

العلم محل النطق ومظهره

وَأَمَّا سَمَى الْمُنْطَقَ مُنْطَقًا لِأَنَّ النَّطْقَ يُطْلَقُ عَلَى الظَّاهِرِ وَهُوَ التَّكَلُّمُ وَعَلَى الْبَاطِنِ وَهُوَ ادْرَاكُ الْكَلِّيَّاتِ وَهَذَا الْعِلْمُ يَقْوَى الْأَوَّلُ وَيُسْلِكُ بِالثَّانِي مَسْلِكُ السَّدَادِ فَاشْتَقَّ لَهُ اسْمٌ مِنَ النَّطْقِ ^(١)

أَلْفَهُ الْحَكِيمُ أَرِسْطَاطَالِيْسُ، الْمَلْقَبُ بِالْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ ^(٢) وَهُوَ مِيرَاثُ

١ - الحاشية لِمَا عَبْدِ اللَّهِ ص ١٥٧

٢ - قَالَ الشَّهْرِسْتَانِي فِي الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ فِي تَرْجُمَتِهِ مَا هَذَا لَفْظُهُ: هُوَ نَيْقُومَا خُورَسَ مِنْ أَهْلِ اسْطَاخْرَا، وَهُوَ الْمَقْدَمُ الْمَشْهُورُ وَالْمُعَلِّمُ الْأَوَّلُ وَالْحَكِيمُ الْفَاضِلُ الْمَطْلُوقُ عَنْهُمْ. وَأَمَّا وَلَدٌ فِي أَوَّلِ سَنَةِ مَلِكِ أَرْدَشِيرِ بْنِ دَارَا، فَلَمَّا أَتَتْ عَلَيْهِ سَبْعُ عَشْرَةِ سَنَةٍ اسْلَمَهُ أَبُوهُ إِلَى أَفْلَاطُونٍ فَمَكَّثَ عَنْده نَيْفًا وَعَشْرِينَ سَنَةً. وَأَمَّا سَمُوهُ الْمُعَلِّمُ الْأَوَّلُ لِأَنَّهُ وَاضِعُ التَّعَالِيمِ الْمُنْطَقِيَّةِ، وَمَخْرَجُهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، وَحُكْمُهُ حُكْمُ وَاضِعِ النَّحْوِ وَالْعُرُوضِ فَإِنَّ نِسْبَةَ الْمُنْطَقِ إِلَى الْمَعْنَى الَّتِي فِي الذِّهْنِ نِسْبَةُ النَّحْوِ إِلَى الْكَلَامِ وَالْعُرُوضِ إِلَى الشَّعْرِ.

وَهُوَ وَاضِعٌ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الْمَعْنَى مَقُومَةً بِالْمُنْطَقِ قَبْلَهُ فَقُومَهَا، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ جَرَّدَ آلَةً عَنِ الْمَادَّةِ فَقُومَهَا تَقْرِيْبًا إِلَى أَذْهَانِ الْمُتَعَلِّمِينَ حَتَّى تَكُونَ كَالْمِيزَانِ عَنْدهمْ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ عِنْدَ اشْتِبَاهِ الصُّوَابِ بِالْخَطَا، وَالْحَقِّ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنَّهُ أَجْمَلَ الْقَوْلَ أَجْمَالَ الْمُهْدِينَ، وَفَضَّلَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ تَفْصِيلَ الشَّارِحِينَ، وَلَهُ حَقُّ السَّبْقِ وَفَضِيلَةُ التَّمْهِيدِ وَكُتِبَ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ وَالْأَخْلَاقِ مَعْرُوفَةٌ وَلَهَا شُرُوحٌ كَثِيرَةٌ (ص ١٩٦ ط مصر)

بَلْ جَاءَ فِي الْأَثَرِ أَنَّ أَرِسْطُوطَالِيْسَ كَانَ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَمَا فِي مُحَبِّبِ الْقُلُوبِ لِلدِّيْلَمِيِّ حَيْثُ قَالَ: يَرُوى أَنَّ عَمْرُو بْنَ عَاصٍ قَدَّمَ مِنَ الْأَسْكَندَرِيَّةِ عَلَى

ذى القرنين، واختلفوا أنّه من الحكمة ام لا؟ قيل هو من العلوم الآلية حدّه و كنهه جميع المسائل التى لها دخل فى عصمة الذهن عن الخطاء فى الفكر او القدر المعتقد به، فهو علم عملى آلى كما ان الحكمة علم نظري غير آلى و قيل هو منها ان فسّرنا الحكمة بخروج النفس الى كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل لا إن فسّرناها بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. لأنّ موضوع المنطق هو المعقولات الثانية وليست بأعيان.

وقال الحكيم السبزوارى فى لثاليه ما هو لفظه: بل هو من الحكمة و ان فسّرت بالثانى لأنّ المراد باعيان الموجودات، الموجودات الخارجية، و المعقولات الثانية، خارجيّة من وجه. لأنّ كل موجود ذهنى، خارجى فى نفسه، و أنّما هو ذهنى بالقياس الى الخارجى. لأنّها هيئات

سيدنا رسول الله صلى عليه و آله فسأله عمّا رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون و يجتمعون حلّقاً و يذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله فقال صلوات الله و تسليماته عليه و آله: مه يا عمرو! ان ارسطاطاليس كان نبياً فجعله قومه.

ثم قال الديلمى: اقول و يؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذوالمناقب و المفاخر رضى الدين على بن طاوس (ره) فى كتابه فرج المهموم فى معرفة الحلال و الحرام من علم النجوم قولاً بان ابرخس و بطلميوس كانا من الانبياء، و ان اكثر الحكماء كانوا كذلك و انما التبس على الناس امرهم لأجل اسمائهم اليونانية (محبوب القلوب ص ١٤ ط ١)

النفس، و النفس خارجيّة و هيئة الأمر الخارجى، خارجية و كيف لا يكون من الحكمة و وضعه لأن يكون آلة للحكمة و ينظر به اليها؟ و ما به ينظر الى الشئ، فإن فيه فهو لكن من حيث إنّه ينظر به لا من حيث إنّه ينظر فيه.

وينبغى ان نذكر هنا ما ذكر القوم فى تعريف المنطق

الاول تعريف المشهور: المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن

عن الخطأ فى الفكر

الثانى: تعريف الشيخ الرئيس ابى على السينا: المنطق آلة^(١)

قانونية^(٢) تعصم^(٣) مراعاتها عن أن يضلّ فى فكره^(٤) هذا رسم للمنطق مقيساً الى غيره و ذكر رسم المنطق بحسب ذاته: «المنطق علم يتعلم فيه

١ - الآلة: هى الواسطة بين الفاعل و منفعله فى وصول اثره اليه كالقلم للكتاب فانه واسطة بينه و بين المكتوب فى وصول اثره اليه. و عرّفها ابو على السينا الآلة ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه. (المنطق واسطة بين النفس الناطقة و الادراكات الاكتسابية.)

٢ - القانون هو لفظ يونانى او لفظ سريانى موضوع فى الاصل لمسطر الكتابة و فى الاصطلاح: قضية كلية تعرف منها احكام جزئيات موضوعها و قال الشيخ ابو على سينا فى تعريف القانون: القانون معرّب رومى الاصل، و هو كل صورة كليّة يتعرّف منها احكام جزئياتها المطابقة لها.

٣ - أمّا قال: تعصم مراعاتها. لأنّ المنطقى قد يضل اذا لم يراع المنطق

ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور
مستحصلة»

الثالث تعريف الفارابى: المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط

فيه (١)

موضوع المنطق:

اعلم ان الاقوال فى موضوع المنطق ثلاثة:

الاول: انه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من معلوم الى
مجهول وذهب اليه اهل التحقيق.

والثانى: انه المعلوم التصورى والتصديقى من حيث يوصل الى
مطلوب تصورى وتصديقى واليه ذهب اكثر المتأخرين

والثالث: انه الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى وقد سبق
اليه بعض الأوهام كما فى شرح المطالع لان نظر المنطقى بالقصد الأول
ليس الا فى المعانى المعقولة ورعاية جانب الالفاظ انما هى بالعرض.

عرض المنطق:

حيث ان الفكر قد ينتهى الى النتيجة كحدوث العالم و قد ينتهى الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطأ لامحالة و الّا لزم اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطاء فى الفكر و هو المنطق فالغرض منه حفظ الذهن عن الخطاء فى الفكر و بعبارة اخرى: تصحيح افكار الانسان و ارشاده الى طريق الاستنتاج الصحيح.

المراد من المقدمة:

مقدمة اسم فاعل من قدّم متعدى او من قدم لازم، و فى كلتى صورتين يلزم الاشكال، و الاول باطل لان معناها ذات يصدر منها التقدم لقارئها على غيره و الوصف المتعدى فى مقام الاطلاق يذكر مع مفعوله، فلو كانت المقدمة مأخوذة منه لقليل مقدمة القارى

و الثانى يكون معناها ذات تلبست بالتقدم مع انها قد وقع عليها التقدم من المؤلف

و جوابه: انا نختار الاول و نقول ان الاوصاف المتعدية قد تؤخذ عنواناً بلا متعلقها فيقال جاء القائد و نختار الثانى و نقول كونها اوقع عليها التقدم لا ينافى كونها بالذات و بالطبع متلبسة بالتقدم لاحتياج المقصود

اليها طالما^(١) وافق الوضع الطبع.

قالوا ان التاء في المقدمة للدلالة على نقلها من الوصفية الى الاسمية نظير الكافية والشافية والعلامة، ويرد عليهم ان التاء موجودة في المقدمة حال كونها وصفا لانها على ماز عموا وصف لطائفة المتقدمة من الجيش و المنقول يجب ان يبقى على هيئة المنقول منه فلا داعي للالتزام بتبديل تاء التأنيث بتاء النقل.

الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم

التزم المنطقيون في مقدمة الكتاب بكونها طائفة من الكلام تنفع في المقصود و في مقدمة العلم بكونها طائفة من المعاني يجب الاطلاع عليها، فالفرق بينهما عندهم من وجهين: احدهما كون كل منهما من مقولة غير مقولة الاخرى، فمقدمة الكتاب من مقولة الكلام و مقدمة العلم من مقولة المعاني

وثانيهما ان مقدمة الكتاب تنفع في المقصود و مقدمة العلم يجب الاطلاع عليها. ويرد عليهم ايراد واحد وهو انه لا داعي الى جعل مقدمة الكتاب عبارة عن الكلام و جعل مقدمة العلم عبارة عن المعاني، اذ مقدمة الشئ حقيقة عبارة عن الامر الذي قدّم عليه و نفع فيه كما هو ظاهر معناها الوصفى فالالفاظ اذا دلت على امور تنفع في العلم فهي باعتبار تلك

المعاني مقدمة علم كما ان المعاني لو كانت تنفع فى الكتاب كانت مقدمة كتاب وكذا النقوش و غيرها مما يدل على امور تنفع فى ذلك نعم الذى ينفع اولاً وبالذات فى الكتاب والعلم هى المعاني ولكن الدال عليها باعتبار انه عنوان و وجه لها يسرى النفع اليها فيصح نسبة النفع الى الالفاظ او النقوش بالعرض والمجاز.^(١)

المراد من التصور و التصديق

المراد من التصور هو ادراك امر واحد او امور متعددة من دون اذعان بالنسبة و التصديق عبارة عن الاعتقاد بالنسبة الخبرية ثبوتية كانت او سلبية. و قال المحقق المظفر(ره) المراد من التصديق: صورة المطابقة للواقع التى تعقلتها و ادركتها.

التصديق بسيط او مركب؟

اختلفوا فى حقيقة التصديق الى ثلاثة اقوال

١ - ماذهب اليه الحكماء من انه نفس الاذعان و الحكم، و نكتفى هنا من كلمات الحكماء بما افاده صدر المتألهين فى صدر رسالته فى التصور و التصديق، فى تقسيم العلم الى التصور و التصديق قال: و لا

يخفى ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور و التصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين، و ان لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية و لا صناعية، بل هما كيفيتان بسيطتان موجودتان فى النفس، وهما من الكيفيات النفسانية التى وجودهما فى نفس الأمر هو كونها حالة نفسانية كالقدرة و الارادة و الشهوة و الغضب و الحزن و الخوف و اشباهها.

و لو سئلت الحق فهما نحو ان من الوجود ذهنى يوجد بها معلومات فى الذهن و اما مفهوما فهما من قبيل المعلومات التى هى من المعقولات الثانية التى يبحث عنها المنطقيون فى صناعتهن، لا من قبيل العلم و الّا لم يكن تعريفهما.

و على اى الوجهين هما امران بسيطان اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود، و كل وجود بسيط، و مع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد.

و اما على الثانى فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعى البسيطى تحت معنى الجنس كالبياض و البياض تحت اللون لا كالانسان و الفرس تحت الحيوان، و لا كالاسود و الابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية، و كل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصيل الا بفصله بل هما واحد جعلاً و تحصلاً.

٢ - للامام فخر الدين الرازى^(١) و من تبعه من انه مركب من مجموع

تصور المحكوم عليه و تصور المحكوم به و تصور النسبة الحكمية و الحكم

٣ - لصاحب الكشف و متابعه من انه مركب من الامور الثلاثة الاول من حيث ان الحكم عارض لها فالحكم على الاول نفس التصديق و على الثانى جزئه و على الثالث خارج عنه عارض له.

الفقيه الشافعى له التصانيف المفيدة فى علوم عديدة توفى سنة ٦٠٦هـ (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ص ٤٨ من الطبع الاول الهجرى فى ايران) و نقل شيخنا الاستاذ آية الله حسن زادة الاملى فى تعليقه على المنظومة عن العلامة الشيخ البهائى: يستفاد من كتب الفخر الرازى انه كان مائلاً الى التشيع و قال: و الحق مع الشيخ و من الشواهد ان الفخر قال فى تفسير الفاتحة من تفسيره الكبير مفاتيح الغيب فى مسألة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ما هذا لفظه: و ذلك يدل على اطلاق الكل على ان علياً كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم - الى قوله: ان علياً عليه السلام كان يبالغ فى الجهر بالتسمية فلما و صلت الدولة الى بنى امية بالغوا فى المنع من الجهر سعيّاً فى ابطال آثار على عليه السلام الى قوله: ان الدلائل العقلية موافقة لنا، و عمل على بن ابي طالب عليه السلام معنا، و من اتخذ علياً اماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى فى دينه و نفسه. ج ١ من مفاتيح الغيب ط استانبول ص ١٦٠ و ١٦١.

اقول تأييداً لكلام الشيخ بهائى و الاستاذ الآملى ما ذكره فخر الرازى فى تفسيره الكبير ج ٢٨ ص: ١٦٦ من الرواية الواردة فى فضيلة على بن ابيطالب (ع) نحو من مات على حب آل محمد (ص) مات شهيداً و من مات على بغض آل محمد (ص) مات كافراً مع تصريحه بان علياً (ع) من آل محمد (ص)

اقسام التصديق:

اعلم ان من تصور النسبة الحكيمة فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيراً عجيباً من قبض و بسط و ان كان خلافها ثابتاً عند العقل كقولك فى الترغيب الخمر ياقوتية سيالة لذيدة و فى التنفير العسل مرّة مهوّعة ام لا؟ و على الاول تسمّى تخيلاً و على الثانى فاما ان تكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمّى شكاً و اما ان لا تكون متساويتها فاما ان يحصل القطع باحدهما ام لا؟ و على الثانى تسمّى وهماً، ان كانت مرجوحة و ظناً ان كانت راجحة و على الاول اما ان يكون ذلك الطرف المقطوع العدم؟ فتسمّى كذباً و اما ان يكون الوجود فتسمّى جزماً و هى اما ان تكون مطابقة للواقع او لا؟ و تسمّى الثانية جهلاً مركباً و الاولى يقيناً ان كانت بحيث لا يقبل التشكيك و تقليداً ان كانت بحيث تقبله فهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الازعان.^(١) فجعل الجهل المركب من اقسام التصديق نظراً الى انه يتضمن الاعتقاد و الجزم و ان خالف الواقع و لكننا اذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب لان معنى (حضور صورة الشئ عند العقل) ان تحضر صورة نفس ذلك الشئ، اما اذا حضرت صورة غيره بزعم أنها صورته فلم تحضر الشئ بل صورة شئ آخر زاعماً أنها هى.^(٢)

المراد من المعرف و الحجة:

المعرف عبارة عن المعلوم التصورى من حيث انه يوصل الى مجهول تصورى كالحیوان الناطق الموصل الى تصور الانسان. وجه تسميته: من باب تسمية الدال باسم المدلول لانه يعرف ويبين حال المجهول التصورى.

الحجة فى اللغة الغلبة وفى الاصطلاح هو المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى ويسمى حجة من باب تسمية السبب باسم المسبب لكون هذا المعلوم التصديقى سبباً لذلك الغلبة. و الحجة فى المنطق تنقسم الى ثلاث اقسام

القياس و التمثيل و الاستقراء لان الاستدلال اما من حال الكلى على حال جزئياته و اما من حال الجزئيات على حال كليها و اما من حال احد الجزئين المندرجين تحت كلى على حال الجزئى الآخر فالاول هو القياس و الثانى هو الاستقراء و الثالث هو التمثيل.

و اما الحجة عند الاصولى لقد ذكرنا فى مباحث الاصولية.

المراد من النظر و الفكر

التعريف المشهور عند المتقدمين «الفكر حركة ذهن الانسان من المطالب نحو المبادئ و الرجوع عنها الى المطالب». توضيح ذلك اذا اريد تحصيل مجهول مشعور به من وجه، انتقل الذهن منه و تحرك نحو المعقولات الى ان يجد مبادئ هذا المطلوب و يتصورها ثم ينتقل منها بترتيبها الى ذلك المجهول المطلوب فيحصل هناك انتقالان

و اما تعريف الفكر عند المتأخرين: «فهو ترتيب امور معلومة للتأدى الى المجهول» فالانتقالان خارجان عن حقيقة الفكر بل هو حاصل من الانتقال الثانى و اخصر التعاريف ما ذكره سعد الدين التفتازانى فى تهذيب المنطق: «النظر ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول» و العلامة المظفر فى المنطق: «حركة العقل بين المعلوم و المجهول» و قال ان الفكر عند اكثر الناس عبارة عن الحركات الثلاث: ١ - حركة العقل من المشكل (المجهول) الى المعلومات المخزونة عنده ٢ - حركة العقل - ثانياً - بين المعلومات، للفحص عنها و تأليف ما يناسب المشكل و يصلح لحلّه. ٣ - حركة العقل - ثالثاً - من المعلوم الذى استطاع تأليفه مما عنده الى المطلوب. نعم من له قوة الحدس يستغنى عن الحركتين الاوليين و انما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات الى المجهول فلذلك يكون صاحب الحدس القوى اسرع تلقياً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الالهام و أول درجته.

و اما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية.

و بعبارة أخرى يقول الجمهور في كل انتقال لأية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية الى اخرى، و على اى وجه كان الانتقال، ان هذه النفس تتفكر.

اقسام المبادئ

المبادئ تنقسم باعتبار ذاتها الى المبادئ التصورية و التصديقية و باعتبار الغاية و النتيجة تنقسم الى المبادئ الخاصة و العامة و كل واحد منهما إما ان يكون فى التصورات او التصديقات فيصير المجموع ستة:

١ - المبادئ التصورية: هى الحدود و الرسوم نحو الانسان حيوان ناطق او الانسان حيوان ضاحك. و قيل المبادئ التصورية هى التى توجب معرفة الموضوع او المحمولات (١)

٢ - المبادئ التصديقية: هى القضايا المؤلفة منها الاقيسة و الاستقراء و التمثيل نحو الاربعة زوج و كل زوج ينقسم بمتساويين فالاربعة تنقسم بمتساويين. و نحو كل حيوان اما ناطق او غير ناطق و كل ناطق من الحيوان حساس و كل غير ناطق من الحيوان حساس ينتج كل حيوان حساس. و نحو النبيذ حرام لان الخمر حرام و علة حرمة الاسكار و

هو موجود في النبذ. وقيل المبادئ التصديقية هي الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.^(١)

٣ - المبادئ الخاصة في التصورات: مثل الفصول و الاعراض الخاصة. نحو الانسان ناطق او الانسان ضاحك

٤ - المبادئ العامة في التصورات: مثل الاجناس و الاعراض العامة المأخوذة في التعريفات. نحو الانسان حيوان او الانسان ما شئ.

٥ - المبادئ الخاصة في التصديقات: مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيات بمطالب مخصوصة. نحو زيد عالم و كل عالم له منزلة عند الناس فزيد له منزلة عندهم.

٦ - المبادئ العامة في التصديقات: مثل كبريات القياسات. نحو النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان.

اقسام المبادئ التصديقية

المبادئ التصديقية من حيث مادة القضية (صناعات الخمس) تنقسم الى خمسة اقسام:

الاول: المبادئ العلمية: وهي ما تكون مادة القضية بديهية غير قابل للانكار وهي على ستة انواع بحكم الاستقراء:

١ - الاوليات: وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها

٢ - المشاهدات: و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة الحس.

٣ - التجريبات: و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة منا فى احساسنا.

٤ - المتواترات: و هى قضايا تسكن اليها النفس سكونا يزول معه الشك و يحصل الجزم القاطع.

٥ - الحدسيات: و هى قضايا مبدأ الحكم به حدس من النفس قوى جداً يزول معه الشك و يذعن الذهن بمضمونها.

٦ - الفطريات: و هى القضايا التى قياساتها معها.

الثانى: المبادئ الظنية: و هى ما تكون مادة القضية خطابياً

اى من المظنونات التى يحتمل خلافها. نحو زيد يطوف بالليل و كل من يطوف بالليل فهو سارق فزيد سارق.

الثالث: المبادئ الوهمية: و هى ما تكون مادة القضية مغالطياً او سفسطياً و هى تكون قضية كاذبة لازل لها من الحقيقة نحو كل انسان بشر و كل بشر عادل فكل انسان عادل.

الرابع: المبادئ التسليمية: و هى ما تكون مادة القضية جدلياً بان حصل التسالم بينك و بين غيرك على التسليم بانها صادقة، سوا كانت صادقة فى نفس الامر، او كاذبة، او مشكوكة، نحو قتل الانسان ذبح و ذبح الحيوان قبيح فقتل الانسان قبيح.

الخامس: المبادئ التخيلية: و هى عبارة عن المبدأ الذى يكون مادته شعرياً و الغرض منه حصول الانفعالات النفسانية. كما يقال: فى الترغيب بشرب الخمر. هذا خمر و كل خمر ياقوتية سيالة فهو ياقوتية سيالة.

اقسام الدلالة

الدلالة تنقسم الى اقسام كثيرة بالاعتبارات المتعددة

الاول: الدلالة باعتبار الملازمة من كونها ذاتية او طبيعية او
 وضعية) تنقسم الى اقسام ثلاثة: من العقلية والطبيعية والوضعية وكل
 واحد منها ينقسم الى اللفظية والعقلية فيصير المجموع ستة
 ١ - الدلالة العقلية اللفظية: كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء
 الجدار على وجود اللافظ مثلاً.

٢ - الدلالة العقلية غير اللفظية: كدلالة الدخان على النار

٣ - الدلالة الطبيعية اللفظية: كدلالة أُخْ أُخْ على وجع الصدر

٤ - الدلالة الطبيعية غير اللفظية: كدلالة سرعة النبض على الحمى

٥ - الدلالة الوضعية اللفظية: كدلالة لفظ زيد على ذاته

٦ - الدلالة الوضعية غير اللفظية: كدلالة دوال الاربع (الخطوط و

العقود والاشارات والنصب) على مدلولها.

والمحقق المظفر (قَدِّيرٌ) قَسَمَ الدلالة الوضعية فقط الى اللفظية و

غير اللفظية والحكيم السبزواري في ثناليه كملا عبد الله في حاشية

التهذيب قَسَمَ كل واحد من الوضعية والعقلية والطبيعية الى قسمين لفظية

وغير لفظية.

اقسام الدلالة الوضعية:

الثانى:

الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم الى اقسام ثلاثة:

١- الدلالة المطابقة: وهى دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع

له كدلالة لفظ الانسان على تمام معناه، وهو الحيوان الناطق

٢- الدلالة التضمنية: وهى دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع

له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده.

٣- الدلالة الالتزامية: وهى دلالة اللفظ على معنى خارج عن

معناه الموضوع له لازم له كدلالة لفظ العمى على البصر

النسبة بين دلالة المطابقة و التضمن و الالتزام العام و الخاص،

كلما صدق التضمن او الالتزام صدق المطابقة لأنّ دلالة اللفظ على جزء

المعنى او الخارج اللازم فرع دلالة اللفظ على تمام معناه و ليس العكس

اذ يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له و لا لازم له فيتحقق المطابقة

بدون التضمن و الالتزام.

و اما النسبة بين التضمن و الالتزام عموم و خصوص من وجه

لتصادقهما فيما كان للشئ معنى مركب و له لازم عقلى او عرفى و قد

يصدق التضمن دون الالتزام فيما كان للشئ معنى مركب لا لازم له و قد

يكون بالعكس فيما اذا كان للشئ معنى بسيط له لازم.

دلالة المطابقة بالوضع فقط، و دلالة التضمن و الالتزام بمشاركة

الوضع والعقل، كما في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي (ص ٨ ط ١) و
اما عند علماء البيان فيسمى الاول بالوضعية والآخرا بالعقلية، كما قال
الخطيب القزويني في اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللفظ اما
على تمام ما وضع له، او على جزئه، او خارج عنه، ويسمى الأولى
وضعية، وكل من الآخرين عقلية.

الثالث: انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية

ان الدلالة على اقسام ثلاثة: (باعتبار دلالة اللفظ على المعنى و
ارادته)

١ - الدلالة التصورية: هي انتقال الذهن الى المعنى بمجرد سماع
اللفظ وهذه الدلالة قهرية لا تتوقف على غير العلم بالوضع
٢ - الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية ايضاً: وهي
عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصد التفهيم معناه. وهذه
الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على احراز انه في مقام التفهيم و
لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

٣ - الدلالة التصديقية: وهي دلالة اللفظ على ان الارادة الجدية
على طبق الارادة الاستعمالية. وهذه الدلالة تتوقف على ارادة المتكلم
لمضمون كلامه، هذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء. الدلالة التي تكون تابعة
للارادة هي هذه الدلالة لا القسمين الاولين.

قد وقع الكلام بين الاعلام في ان الدلالة الوضعية هل هي الدلالة
التصورية او انها الدلالة التصديقية؟

فالمعروف و المشهور بينهم هو الاول بتقريب ان الانتقال الى المعنى عند تصور اللفظ لابد ان يستند الى سبب و ذلك السبب اما الوضع او القرينة، و حيث ان الثانى منتف فيتعين الاول، و ذهب جماعة من المحققين الى الثانى. كما هو التحقيق بحسب ما يقتضيه نظر الدقيق. بناء على ان الوضع عبارة عن التعهد و الالتزام فواضح لعدم المعنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لافظ بلاشعور و اختيار فلا يقع الامر غير الاختيارى طرفاً للتعهد و الالتزام و اما الدلالة التصورية كما ذكرنا عبارة عن انتقال المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستندة الى الوضع. و هذا ما اختاره الامام الخوئى (ره) كما فى مصباح الاصول.

الحقيقة و المجاز:

اللفظ ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة^(١) و ان استعمل

١ - الحقيقة فى الاصل فاعيل بمعنى فاعل من حقّ الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة او المثبتة فى مكانها الاصلى و التاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية و عند صاحب المفتاح التاء للتأنيث على الوجهين اما على الاول فظاهر لان فاعيل بمعنى فاعل يذكر و يؤنث سواء جرى على موصوفه او لا نحو رجل ظريف و امرأة ظريفة و اما على الثانى فلانه يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها و فاعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر و المؤنث اذا جرى

فى غير ما وضع له لعلاقة فان كانت العلاقة هى المشابهة فذلك المجاز استعارة كاسد فى قولنا رايت اسداً يرمى وان كانت العلاقة غير المشابهة من ساير انواع العلاقة بين المعنى الحقيقى و المجازى فالمجاز مرسل^(١)

على موصوفه نحو رجل قتيل و امرأة قتيل و اما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بنى فلان و قتيلة بنى فلان. و الحقيقة فى الاصطلاح الكلمة المستعملة فيما وضعت له.

١ - المجاز فى الاصل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى الكلمة الجائزة اى المتعدية مكانها الاصلى او الكلمة المجوز بها على معنى انهم جازوا بها مكانها الاصلى. (المطول)

اقسام العلاقة

- المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة:
- ١ - اطلاق السبب على المسبب كاليـد على النعمة و هى موضوعة للجارحة المخصوصة لكن من شأن النعمة ان تصدر منها و تصل الى المقصود بها فالجارحة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية لها. و على القدرة لظهور سلطانها بها و منه قولهم: رعيـنا غيثاً اى نباتاً لأن الغيث سبب للنبات.
- ٢ - اطلاق المسبب على السبب عكس الاول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً اى غيثاً لكون النبات مسبباً عنه.
- ٣ - تسمية الشئ باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: و آتوا اليتامى اموالهم اى الذى كانوا يتامى اذ لايتيم بعد البلوغ.
- ٤ - تسمية الشئ باسم ما يؤل اليه، كقوله تعالى: انى ارانى اعصر خمرأ اى

عنباً يؤول الى الخمرية؛ و لا يلدوا الا فاجراً كفاراً اى صائراً الى الفجور و الكفر

٥- اطلاق اسم الكل على الجزء و يشترط فيه ان يكون اصلاً فيما وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه آثم قلبه اى ذاته لان معدن كتمان الشهادة القلب. و منه قولهم: للريثة (و هى الشخص الرقيب) عين لأنها المقصود من كون الرجل ريثة دون سائر ما عداها.

٦- اطلاق الجزء على الكل و هو عكس ما قبله، و الشرط ما سبق كقوله تعالى: يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى أناملهم.

٧- اطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل الرحمة.

٨- اطلاق اسم المحل على الحال و هو عكس ما قبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه اى اهل ناديه اى مجلسه.

٩- تسمية الشئ باسم آله كقوله تعالى: و اجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ثناء. لأن اللسان آله؛ و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اى بلغة قومه.

١٠- اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقارنته و ارادته كقوله تعالى: فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون» (الاعراف ٧: ٣٤) اى فاذا قرب مجيئه. و قوله تعالى: (فاذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا.)» (المائدة: ٥: ٦) اى اردتم القيام.

١١- اطلاق اسم اللازم على الملزوم كقوله عليه السلام فى العباس بن

مرداس: اقطعوا عني لسانه، و أمر له بمأة ناقة؛ اراد عليه السلام سكوته عني
لان قطع اللسان ملزوم للسكوت. و كقول شاعر الفرس

برقى گرفتہ بر کف و ابرى به پیش روی

ماهی نهاده بر سرو چرخى بزیز ران
اراد الشاعر من البرق السيف و من الابر الثرس لان البرق و الابر لازمان
للسيف و الترس)

١٢ - اطلاق اسم الملزوم على اللازم و هو عكس ما قبله، كما ورد انه عليه
السلام كان اذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شدّ المئزر؛ و المراد
الاعتزال عن النساء لأن شدّ المئزر لازم لاعتزالهنّ. قال:

قوم اذا حاربوا شدّوا مآزرهم

دون النساء و لو باتت بأطهار

و غير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقى.

١٣ - اطلاق المطلق على المقيد كقول الشاعر:

و يا ليت كلّ اثنين بينهما هوى

من الناس قبل اليوم يلتقيان

اراد من اليوم يوم القيامة

١٤ - اطلاق المقيد على المطلق و هو عكس ما قبله كقول شريح القاضى:

اصبحت و نصف الخلق على غضبان. اراد من النصف نصف الجماعة سواء كان مساويا لنصف الآخر ام لا.

١٥ - اطلاق العام على الخاص: كقوله تعالى: و انا اول المسلمين. اراد من المسلمين بعض المسلمين لان الانبياء كانوا مسلمين كما قال تعالى: ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصريانياً و لكن كان حنيفاً مسلماً

١٦ - اطلاق الخاص على العام كاطلاق الفقهاء على العلماء

١٧ - و المجاز بحذف المضاف سواء قام المضاف اليه مقامه ام لا و الاول كقوله تعالى: و اسئل القرية اى اهلها. و الثانى كقول الشاعر:

أَكَل امرء تحسبين امرئاً

و نار توقد بالليل نارا. اى و كل نار.

١٨ - و المجاز بحذف المضاف اليه كقول الشاعر:

انا ابن جلا و طلاع الثنايا

متى اضع العمامة تعرفونى

انا ابن رجل جلا.

١٩ - اطلاق احد المتجاورين على الآخر كاطلاق الميزاب على الماء و كقول شاعر الفرس:

گِلی خوشبوی در حمام روزی

رسید از دست محبوبی به دستم

اراد من الکل الورد کما يدل عليه قوله:

بگفتا من گِلی ناچیز بودم

و لکن مدتی با گُل نشستم

هذا ما ذكره ابن الحاجب و فى الحقيقة هذه العلاقة ترجع الى علاقة الحال و المحل.

۲۰- اطلاق المبدل على البدل كاطلاق الدم على الدية

۲۱- ذكر النكرة و ارادة العموم كقوله تعالى: علمت نفس ما احضرت اى كل نفس.

۲۲- اطلاق الضد للضد كاطلاق البشارة على الانذار

۲۳- علاقة بالزيادة كقوله تعالى: ليس كمثله شىء، اى ليس مثله

۲۴- اطلاق المعرف بالالف و اللام على فرد كقوله تعالى: ادخلوا الباب سجداً. اى باباً من ابوابها.

۲۵- تسمية المحمول باسم الحامل كالزاوية فى المزايدة اى فى المزود الذى يجعل فيه الزاد اى الطعام المتخذ للسفر. و الراوية فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزايدة و العلاقة كون البعير حاملاً لها.

الفرق بين المنقول و المرتجل:

المنقول: و هو اللفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر لوجود مناسبة بين المعنيين، وهجر استعماله فى المعنى الاول الذى وضع له والمنقول ينسب الى ناقله سواء كان من اهل اللغة كنقل الدابة عن معناه الاولى و هو المتحرك فى الارض الى معناه الثانوى و هو الفرس لمناسبة الحركة او من اهل الشرع كنقل الصلاة من الدعاء الى الاركان المخصصة او من اهل المناطق و الفلاسفة و غير ذلك فيسمى بالمنقول اللغوى و الشرعى و المنطقى و الفلسفى و غير ذلك. و المنقول قسمان: تخصيصى ان وضع فى معنى آخر و ترك استعماله فى الاول و تخصصى ان لم يكن استعماله فى المعنى الثانى بوضع عليه بل كثر استعماله فى الثانى.

المرتجل: و هو لفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر مع عدم المناسبة بينهما كما اذا جعل الابيض علماً لشخص اسود او جعل العلامة للجاهل مثلاً.

انواع المفهوم:

المفهوم ينقسم الى قسمين: الجزئى و الكلى.
الجزئى: هو المفهوم الذى يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد كالاعلام الشخصية

اقسام الجزئى

ينقسم الجزئى الى الحقيقى و الاضافى

١- الجزئى الحقيقى: كما ذكرنا هو المفهوم الذى يمتنع صدقه على اكثر من معنى واحد

٢- الجزئى الاضافى: هو المفهوم المندرج تحت مفهوم اوسع منه. وهذا التعريف يشمل الجزئى الحقيقى من جهة اضافته الى الكلى و الكلى الذى يكون اخصاً من الكلى الآخر كالانسان بالقياس الى الحيوان و الحيوان بالقياس الى الجسم النامى و... و النسبة بينهما العموم مطلقا لان كل جزئى حقيقى يندرج تحت مفهوم اعم فكل جزئى حقيقى جزئى اضافى و ليس العكس

ينقسم الجزئى الى المنطوق و الطبيعى و العقلى

المفهوم الجزئى (ما يمتنع صدقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى جزئياً منطقياً و معروضه (اعنى زيدا) يسمّى جزئياً طبيعياً، و المجموع (اعنى زيد الجزئى) يسمّى جزئياً عقلياً.

الفرق بين الجزء و الجزئ

الفرق بينهما من وجوه:

١ - ان الجزء يوجد فى ضمن الجزئ و الجزئ يوجد فى ضمن

الكلى

٢ - ان الموطن للجزء هو الخارج و للجزئ هو الذهن. لان المراد

من الجزئى هو المفهوم المتحقق فى الذهن كما عرفت.

الجزئ لا يدور كاسباً و لا مكتسباً

اذ من يدرك جزئياً بما هو جزئى او حاله الجزئى لا يدرك منه جزئياً

آخر بما هو جزئى الا ان يحسّه باحساس آخر (لأنّ الجزئى مغاير للجزئى

الآخر) ولا يكون مكتسباً للجزئى كما ذكرنا و لا للكلى لأنّ الكلى اجلّ من

ان ينال الجزئى بما هو جزئى ^(١) الكاسب و المكتسب هو الكلى

الكلى: هو المفهوم الذى لا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق

واحد.

اقسام الكلى

الكلى ينقسم الى اقسام:

منها: الكلى المنطقى والطبيعى والعقلى

١- الكلى المنطقى: مفهوم الكلى (مالا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى كلياً منطقياً لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى كمفهوم الانسان والحجر

٢- الكلى الطبيعى: وهو معروض (ذات الموصوف) الكلى المنطقى نحو انسان بما هو انسان من غير التفات الى انه كلى او غير كلى، وسمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبايع اى حقيقة من الحقايق

٣- الكلى العقلى: وهو المجموع من الكلى المنطقى والطبيعى (اى العارض والمعرض) نحو الانسان الكلى يسمّى كلياً عقلياً اذ لا وجود له الا فى العقل

الكلل الطبيعى هل هو موجود

بوجود افراده ام لا؟

لاشك فى عدم وجود الكلى المنطقى والعقلى فى الخارج وانما الخلاف فى الكلى الطبيعى هل هو موجود بالاصاله او بالتبع؟

الاقوال فى وجود الكلى الطبيعى عديدة

١ - الحكماء القائلون باصالة الوجود تحققاً ذهبوا الى انه موجود

بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته

وفي المطالع^(١) وشرحه للقطب: وجود الكلّي الطبيعي في الخارج يقيني لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، او الحيوان مع قيد، فان كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، وان كان الثاني يعود الكلام في الحيوان من حيث هو جزئه ولا يتسلسل لامتناع تركيب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو. وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأنّ الحيوان جزء الحيوان الذى هو مع القيود الغير المتناهية ويمتنع ان يكون معه شىء من القيود و ألا لكان ذلك القيد داخلاً فيها وخارجاً عنها فاذن الحيوان لا بشرط شىء موجود في الخارج وهو الكلّي الطبيعي.

وقال الحكيم السبزواري في غرر الفرائد بعد البيان بان الكلّي الطبيعي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة وهذا نص عبارته: وكيف يكون قسم الشىء موجوداً ومقسمه غير موجود والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد وبينهما الحمل مواطاة وهو الاتحاد في الوجود؟ و هذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي اولى واخف مؤنة مما هو المشهور من انه جزء للشخص والشخص موجود و جزء الموجود موجود. وقد اختار هذه النظرية في اللثالى ايضاً.

وقال المحقق خواجه نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد: و

قد تؤخذ (اى الماهية) لابطراط شىء، وهوكلى طبعى موجود فى الخارج وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف اليه. وقد استدل العلامة الحلى (ره) شارح التجريد على وجود الطبيعى نظير ما ذكر فى شرح المطالع كما ذكرنا آنفاً.

٢- وجمهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه، كما قال التفتازانى فى التهذيب: والحق ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه. فالوجود وصف له بحال متعلقه أى فردة موجود. واختاره القطب الرازى فى شرح المطالع (ص ٥٩)

٣- والقائلون باصالة الماهية فى التحقق واعتبارية الوجود وان كانوا قائلين بان التحقق وصف له بحال ذاته كالحكماء ولكن القول بأصالتها فائلاً بل باطل

٤- الكلى الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افرادة و يتصف بالأضداد كما نقل الشيخ الرئيس عن رجل من العلماء كبير السن غزير المحاسن قد صادفه فى مدينة الهمدان وللشيخ الرئيس رسالة مفردة الى علماء دار السلام فى هذا الباب شنع فيها كثيراً على هذا الرجل غزير المحاسن كبير السن.^(١) وبيّن ان نسبته الى الافراد كنسبة الآباء الى الأبناء لاكنسبة الاب الواحد الى الابناء

وشيخنا الاستاذ الحكيم آية الله حسن زادة الآملى (حفظه الله) أيد كلام هذا الرجل قد صادفه الشيخ فى مدينة الهمدان وهذا نص عبارته: اقول وانى أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً فى الحكمة المتعالية و

الحقائق العرفانية ويشير في قوله: (ان الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن افراده ويتصف بالأضداد) إلى رب النوع و افراده على ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية، وهي لم تطبع بعد. و اتصاف وجود واحد عددي يدل على انه وجود كلي سعى كما قال العارف ابوسعيد احمد بن عيسى الخزاز: ان الله لا يُعَرَفُ إلّا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليه بها.^(١)

و وجه بعض الافاضل ايضاً كلام هذا الرجل غزير المحاسن بان مراده من الكلي الطبيعي رب النوع للافراد والمراد من وجوده في ضمن الافراد ظهوره في الافراد كظهور الاصل في الفرع.^(٢)

٢ - المشكك: وهو الكلي الذي ينطبق على مصاديقه با لتفاوت كالوجود والبياض. انما يسمّى بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه في انه من المشترك اللفظي - من حيث تفاوت افراده - او من المتواطى - من جهة تشاركها في معناه.

و التفاوت اعم من ان يكون بالعليّة والمعلوليّة كالوجود فان فرد

١ - التعليقة على شرح اللثالي. وقال شيخنا الاستاذ الآملي في توضيح كلمة غزير المحاسن ما هذا لفظه: ثم ان المحاسن جمع الحسن كالمشايين جمع الشين والمقايح جمع القبح، ومعنى كون غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون لانه كان كثيف اللحية كما انه سائر في الالسنه ايضاً حتى رأينا من كان يدرس اللآلى يفسر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. (ص ١٤٨)

الفرق بين المشكك المنطقي والاصولي ٢٩١

الواجب تعالى علة لسائر افراده او بالاولوية و غيرها كوجود الخالق فانه اولي من وجود المخلوق او بالاولوية كتقدم وجود العلة على وجود المعلول او بالزيادة و النقصان كمفهوم العدد و المساحة او بالشدة و الضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج و العاج او بالغنى و الفقر او التقدم و التأخر.

الفرق بين المتواطىء، المنطقي و الاصولي

المتواطىء، المنطقي هو ما تساوى صدقه على افراده بلافات و المتواطىء، الاصولي و الادبي هو ما تساوى ظهوره في افراده بالانصراف الى بعضها كالنقطة، و النسبة بينهما العموم و الخصوص فكل المتواطىء الاصولي متواطىء عند المنطقي لان كل ما تساوى ظهوره على افراده يكون صدقه ايضا يتساوى على افراده و ليس العكس كالانسان فان له ظهور على الرجل و الانثى دون الخنثى فيكون متواطئاً عند المنطقي و مشككاً عند الاصولي

الفرق بين المشكك المنطقي و الاصولي:

المشكك المنطقي ما تفاوت افراده بالعلية و غيرها كما ذكرنا و المشكك الاصولي ما تفاوت ظهوره اللفظي على افراده كالانسان بالنسبة الى الرجل و الانثى و النسبة بينهما العموم و الخصوص مطلقا

ايضاً فكل مشكك عند المنطقي مشكك عند الاصولي وليس العكس(فتأمل)

الفرق بين الكل و الطل

الفرق بينهما من وجوه:

- ١ - منها ان الكل متقوم باجزائه كزيد و الكلى متقوم بجزئياته كالانسان
- ٢ - ومنها ان الكل فى الخارج و الكلى فى الذهن
- ٣ - ومنها ان اجزاء الكل متناهية و جزئيات الكلى غير متناهية (بمعنى انها كثيرة)
- ٤ - ومنها ان الكل لا يحمل على اجزائه و الكلى يحمل على جزئياته
- ٥ - و من انتفاء الجزء (كالاجزاء الرئيسية) ينتفى الكل و لا يلزم من انتفاء الجزئى انتفاء الكلى.
- ٦ - حصول الكل يتوقف على حصول جميع اجزائه و حصول الكلى لا يتوقف على حصول جميع جزئياته بل يحصل بحصول فرد

اقسام التقابل

التقابل ينقسم الى أربعة اقسام

الاول: تقابل التناقض وهو تقابل الايجاب و السلب، كقولنا: زيدٌ كاتب و زيدٌ ليس بكاتب

و النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان، فمآل تقابل التناقض الى قضية منفصلة حقيقية نحو العدد اما زوج او فرد فلا بدّ من تحقق احدهما فى الخارج فيلزم من صدق احدهما كذب الاخرى و بالعكس

الثانى: تقابل الضدين و هما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف غير متضائفين لا يجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة. و من أحكام التضاد انه لا يقع بين أزيد من طرفين لأنّه تقابل، و التقابل نسبة، و لا تتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. و هذا حكم عام لجميع اقسام التقابل.

الفرق بين الضدين و النقيضين

الفرق بينهما من وجوه:

١ - ان الضدين بين الامرين الوجوديين و النقيضين يكونا بين الايجاب و السلب

٢ - الضدان لا يجتمعان و قد يرتفعان اذا كان لهما ثالث يقال: هذا

٢٩٤.....القواعد والفروق

الشيء، ليس ببيض ولا اسود بل هو احمر؛ واما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان بل لا يبدّ من احدهما.

٣- ان التناقض يكون في الاقوال والتضاد يكون في الافعال يقال
الفعالان متضادان ولا يقال متناقضان

٤ - قد يوجد النقيضان من القول ولا يوجد الضدان من الفعل
الأتري ان الرجل اذا قال بلسانه زيد في الدار في حال قوله في الضد إنه
ليس في الدار فقد اوجد نقيضين معاً.
الثالث:

العدم والملكة وهما امران وجودي: عارض لموضوع من شأنه ان
يتصف به، وعدمي: عدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع،
كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه ان يكون بصيراً.
وهما كالضدين في امتناع الاجتماع وجواز الارتفاع.

الرابع: المتضايفان وهما امران وجوديان الذان يتعلقان معاً ولا
يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز ان يرتفعا. كالاب والابن، والفوق والتحت، والعلة والمعلول.

ومن احكام التضاييف انّ المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً و
قوة وفعلًا، فاذا كان احدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة واذا كان
احدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة واذا كان احدهما بالقوة او بالفعل
فالآخر كذلك بالضرورة.

اقسام الحمل

المراد من الحمل هو الاتحاد بين شيئين من جهة (لان لا يلزم حمل المباين على المباين) و المغايرة من جهة اخرى (لان لا يلزم حمل الشئ على نفسه)

الحمل ينقسم الى اقسام مختلفة:

منها: الحمل الاولى الذاتى و الحمل الشايع الصناعى. وهذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار لحاظ جهة الوحدة و المغايرة.

و المراد من الاول ما كان الموضوع و المحمول فيه متحدين فى الماهية و الوجود و المفهوم و لكن بعد ان يلحظ نحو من التغير كتغير الاجمال و التفصيل فى حمل الحدّ على المحدود، نحو الانسان حيوان ناطق و كملاحظة الشئ بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته، او يمكن ان يسلب عن نفسه، و ملاحظته لا كذلك بل كما هو هو كقولهم فى مبحث الماهية: الانسان من حيث هو انسان انسان لا غير؛ و فى مبحث الجعل: ما جعل المشمش مشمشاً بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش فى ذاته اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى، و سلبه عن نفسه محال. سمى الحمل بالاولى الذاتى لأولية صدقه و عدم جريانه الا فى الذاتيات

و المراد من الثانى ما كان الاتحاد بينهما فى الوجود مع الاختلاف فى المفهوم كقولك: الانسان حيوان فان مفهوم الانسان غير مفهوم الحيوان: و لكن كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. و يسمى

هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي لشيوعه فى الصناعات و العلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها و حمل تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل.

ومنها: حمل المواطة (حمل هو هو) و الاشتقاق (ذو هو) و هذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار جواز الحمل من دون الاشتقاق او وساطة كلمة ذو و عدم جوازه من دونهما.

فاذا لم يحتاج الشئ فى حمله الى الاشتقاق او وساطة كلمة ذو او ما يراد بها و ما فى معناها نحو زيد كاتب و عمرو راكب فيسمى الحمل بالحمل بالمواطة لتواطوء المحمول و الموضوع و توافقهما فى عدم الاحتياج الى الاشتقاق و التقدير بل الموضوع هو المحمول و بالعكس.

و الثانى كحمل العدل على زيد فانه لا يصح ان تقول زيد عدل لأنه يلزم حمل المباین على المباین فلا بدّ من الاشتقاق او التقدير و يقال: زيد عادل او زيد ذو عدل.

ومنها: حمل الطبعى و الوضعى: و الاول كحمل الاعم على الاخص نحو الانسان حيوان. و يسمى طبيعياً. لا اقتضاء الطبع و عدم استنكاره

و الثانى كحمل الخاص على العام نحو الناطق انسان، الكاتب انسان و يسمى مثل هذا لحمل حملاً وضعياً لعدم اقتضاء الطبع و كراهيته عنه فيكون بالوضع و الجعل. و لا يخفى ان المراد من العام هنا ما يكون عاماً من حيث المفهوم لا من حيث المصادق.

اقسام الواسطة

ان الواسطة على ثلاثة اقسام:

١ - الواسطة الثبوتية وهى العلة لوجود شىء كعلية النار للحرارة و الماء للبرودة.

٢ - الواسطة الاثباتية وهى: العلة للعلم بوجود شىء كعلية الدخان للعلم بوجود النار

٣ - الواسطة العروضية وهى: الواسطة فى الحمل الموجبة لصحة اسناد العرض الى غير معروضه مجازاً كاسناد الحركة الى جالس السفينة فان الحركة محمولة على السفينة حقيقة و على الجالس مجازاً

تنبيه:

قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى الاثبات، و قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى العروض.

و اما الاول: فهو ان يكون الواسطة علة للنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة فى النتيجة فى الواقع و نفس الامر كما فى البراهين اللمية فان البرهان اللمى هو مفيد العلم من العلة اى من الحد الاوسط بالمعلول، و لا يخفى عليك ان البرهان اللمى مع انه واسطة فى الثبوت واسطة فى الاثبات ايضاً لأن الحد الاوسط فى البرهان مطلقاً سواء كان

لمياً او انثياً بل كل قياس لابد ان يكون علة لاثبات الاكبر للاصغر و التصديق به اى دالاً على ثبوت الاكبر للاصغر فى الذهن، فلا يمكن انفكاك الواسطة فى الثبوت عن الواسطة فى الاثبات بخلاف العكس. و اما الثانى: فهو ان الواسطة فى الثبوت يكون منشئاً للاتصاف بشئ، بالذات و هى قسمان احدهما: ان يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء و ثانيهما: ان لا يكون كالشمس الواسطة لها، او لاسوداد وجه القصار و ابيضاض الثوب مثلاً^(١)

المراد من الذاتى و العرضى

الذاتى هو ما يقوّم ذات الشئ، غير خارج عنه اى لا يتحقق تلك الماهية الاّ به سواء كان نفس الماهية فانها ذاتية لافرادها كالانسان لزيد و عمرو او كان جزءاً منها كالحيوان للانسان او الناطق له. و العرضى هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لا حقاً له بعد تقوّمه و تحقّقه بجميع ذاتياته، كالضحك اللاحق للانسان و العرضى على قسمين لازم اى غير قابل للانفكاك عن المعروض كالزوجية للاربعة و مفارق اى قابل للانفكاك عن المعروض كالضحك للانسان. و قد يعبر فى المنطق عن عرض اللازم بالذاتى و يقال: الزوجية ذاتية للاربعة.

المراد من الذاتى فى باب البرهان و اليساغوجى «الكليات الخمس».

المراد من الذاتى فى باب «الكليات الخمس» كما ذكرنا هو: ما لا يكون خارجاً عن الذات بل عين الذات او جزئه. (كحد التام او الجنس او الفصل)

واما المراد من الذاتى فى باب البرهان فهو: ما لا ينفك عن الذات سواء كان عين الذات او لازم الذات لا ينفك عنه كالحد التام و الزوجية للاربعة و الامكان للماهية^(١) فالنسبة بينهما العموم و الخصوص مطلقاً لان الذاتى فى باب البرهان اعم من الذاتى فى باب اليساغوجى كما هو ظاهر للمتدبر، و قد يتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذاتى فى باب البرهان العرضى المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضميمة و واسطة و ذلك مما لا يساعده كلماتهم. و قال العلامة الحلى فى الجوهر النضيد: الذاتى لفظ مشترك بين معان و اشهرها المقوم، و ليس هو المطلوب فى كتاب البرهان، بل المطلوب هنا ما هو اعم منه و ذلك لان الأعراض الذاتية اعنى الأعراض التى تلحق الشئ، لما هو هو اى لذاته كالتعجب اللاحق للانسان باعتبار ذاته يطلق عليه لفظ الذاتى ايضاً كما يطلق على المقوم و كلاهما

٣٠٠.....القواعد والفروق

يستعملان هنا - اى فى كتاب البرهان - والمعنى الاعم الشامل لهما معاً هو ان يقال ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، او يؤخذ الموضوع فى حدّه فالأول كأخذ الحيوان فى حدّ الانسان، والثانى كإخذ العدد فى حدّ الزوجية كما تقول: الزوجية انقسام بمتساويين فى العدد.

فَالذَّاتِي فِي بَابِ الْاَيْسَاعُوْجِي

جِنْسٌ وَفَضْلٌ ثُمَّ نَوْعٌ قَدْجِي

وَإِنَّمَا الذَّاتِي فِي الْبُرْهَانِ

يُغْنِي بِهِ مَا هُوَ كَالْإِمْكَانِ

الفرق بين الذاتى و العرضى

فى باب الأيساعوجى

الفرق بينهما من وجوه:

١ - الذاتى لم يكن معللاً بعلّة سوى علّة الذات و جاعلها و لا يحتاج الى علّة اخرى من قبل علّة الذات فان الانسان حيوان و ناطق بذاته لا بعلّة اخرى تجعله حيوانا بعد ما تقرر انسانا، بل العلّة الجاعلة له انسانا جعلته اولاً حيواناً. بخلاف العرضى كالامكان مثلاً يحتاج اثباته للانسان الى اقامة البرهان

ذاتى شىء لم يكن معللاً و كان ما يسبقه تعقلاً

٢ - الذاتى كالجنس و الفصل متعلقان فى الذهن قبل تعقل النوع لان اجزاء المركب تقدمت عليه بما هو مركب (لتقدم تصور الذاتى على ذى الذاتى)، بخلاف العرضى فانه يعرض للمعروض بعد تحققه و حصوله و لا يمكن تعقله قبل تحقق الموصوف.

٣ - ثبوت الذاتى للشىء ضرورى و يبين و لا ينفك تصور الشىء عن تصور الذاتى بخلاف العرضى فانه يمكن تصور الموصوف من دون صفته و عارضه

اقسام الذاتى

الذاتى ينقسم الى اقسام ثلاثة

١ - النوع: و هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو كالانسان و بعبارة اخرى:
هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط فى جواب ما هو؟

٢ - الجنس: و هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق فى جواب ما هو كالحيوان و بعبارة اخرى: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة فى جواب ما هو؟

٣ - الفصل: و هو المقول على الشىء فى جواب اى شىء هو فى ذاته كالناطق و بعبارة اخرى: هو جزء الماهية المختص بها الواقع فى جواب اى شىء هو فى ذاته.

النوع: حقيقى و اضافى و الاضافى عالى و سافلى و متوسط و المراد

من النوع الحقيقي ما ذكر تعريفه

و اما النوع الاضافى فهو الكلى الذى فوقه جنس سواء كان نفسه نوعاً حقيقياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان او اضافياً كالحيوان بالنسبة الى الجسم النامى و كالجسم النامى بالنسبة الى الجسم المطلق، و كالجسم المطلق بالنسبة الى الجوهر فكل نوع حقيقى نوع اضافى بالنسبة الى جنس فوقه و ليس العكس. و اما النسبة بينهما عند المتأخرين فهى العموم و الخصوص من وجه و افتراق النوع الحقيقى عن الاضافى كعقل الفعّال و النقطة على قول.

الجنس: قريب و بعيد و متوسط

الجنس القريب: هو جنس الذى ليس تحته جنس كالحيوان و يسمّى قريباً لانه اقرب الى النوع و يسمّى سافلاً ايضاً لكونه اسفل الاجناس

الجنس البعيد: هو جنس الذى ليس فوقه جنس كالجوهر مثلاً و يسمّى الجنس العالى و جنس الاجناس ايضاً.

الجنس المتوسط: هو جنس الذى يكون فوق جنس و تحت جنس كالجسم النامى و الجسم المطلق.

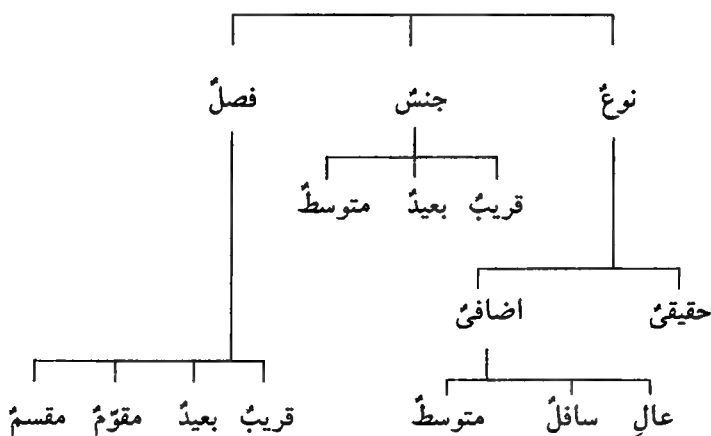
الفصل: قريبٌ و بعيدٌ. مقوّم و مقسّم

الفصل اذا لوحظ بالقياس الى نوعه المساوى له يسمّى فصلاً قريباً كالناطق بالقياس الى الانسان و كالحساس بالقياس الى الحيوان. و ان لوحظ بالقياس الى النوع الذى تحت نوعه نوع يسمّى فصلاً بعيداً كالحساس بالقياس الى الانسان.

و الفصل اذا لوحظ الى الماهية التى هو فصل، مميّز لها يسمّى

مقوماً لانه جزء للماهية و محصل له كالناطق للانسان و اذا لوحظ الى الجنس الذى يميز الماهية عنه من بين افراده يسمى مقسماً لانه وجودا يحصل قسماً وعد ما يحصل قسماً آخر كالناطق الى الحيوان.

اقسام الذاتى



المراد من العرض و العرضى

اذا اخذ السواد مثلاً لا بشرط (اى لا بشرط من الحمل) كان عرضياً محمولاً، و اذا اخذ بشرط لا (اى بشرط لا من الحمل) كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس و المادة و الفصل و الصورة. و ليس الفرق بين العرض و العرضى بمجرد ان احدهما مبدء الاشتقاق و

٣٠٤.....القواعد والفروق

الآخر هو المشتق فانه فرق لفظي، بل بأن وجود السواد مثلاً اذا اخذ لا بشرط اى انه درجة من وجود موضوعه وانه ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هو الخارج المحمول والحمل هو الاتحاد في الوجود ؛ و اذا اخذ وجوده بشرط لا اى انه وجود ناعتي و وجود الموضوع وجود منعوتي واحدهما زائد على الآخر وان كان زائداً متصلاً بل لازماً اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء فهو عرض، فالعرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بهذا الاعتبار فالفرق بينهما باللابشرطية وبشرط لائية.

وَ عَرَضِيَ الشَّيْءُ غَيْرُ الْعَرَضِ ذَاكَ كَالْبَيَاضِ ذَاكَ مِثْلُ الْبَيْضِ

و قد يطلق في العلم المنطق العرض (العرض في مقابل الجوهر)
على العرضي كالابيض.

اقسام العرض:

العرضي في باب الكليات الخمس ينقسم الى خارج المحمول و
المحمول بالضميمة

١ - خارج المحمول: ما ليس بحدائه شيء في الخارج ألا منشأ
اعتباره كالزوجية والحرية والفوقية والبنوة والابوة.

٢ - المحمول بالضميمة: هو ما يكون بازائه شيء في الخارج سوا

كان موجودا فى الخارج كالسواد والبياض ام هو بنفسه فى الخارج كالفوقية والتحتية.

وقد ذكر الحكيم السبزوارى فى وجه الفرق بينهما فى اللثالى و هذا نصّ عبارته: قد يقال العرض ويراد به انه خارج عن الشى ومحمول عليه كالوجود والوجود والوحدة والتشخص ونحوها ممّا يقال أنّها عرضيات لمعروضاتها فإنّ مفاهيمها خارجة عنها.

وقد يقال العرضى ويراد به المحمول بالضميمة كالابيض و الاسود فى الاجسام والعالم والمدرک فى النفوس.

وصرّح فى حواشى الاسفار بان النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجا عن الشى محمولا عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشى. محتاجا الى الضميمة او غير محتاج اليها والمحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللا بشرط و بشرط شى

وقيل ان النسبة بينهما بالتباين وان الخارج المحمول ما لا يحتاج الى حمله الى الضميمة، فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا وبشرط شى و ذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المعقولات الثانية الفلسفية و من المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم والكيف ونحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين و لكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد من المغايرة مغايرة

العام والخاص وعلى الاخيرين مغايرة المتباينين.^(١)

اقسام الاعراض

العرض ينقسم الى اقسام كثيرة:

منها: العرض ينقسم الى النسبى وغير النسبى

المراد من النسبى: ما يتصور بملاحظة الغير كالاعراض السبعة:

من الوضع والملك والفعل والانفعال والاضافة والمتى والئين. و
سيجى تعريف كل واحد منها

الزمان (المتى): وهو الهيئة الحاصلة للشىء من نسبته الى الزمان.

المكان (الئين): وهو هيئة حاصلة للجسم من نسبته الى المكان

المراد من غير النسبى: وهو عرض الذى يمكن تصويره بملاحظة

نفسه وهو ينقسم الى قسمين:

الاول: الكم: هو العرض الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شىء واحد

يعدّه.

الكم: ينقسم الى قسمين متّصل ومنفصل

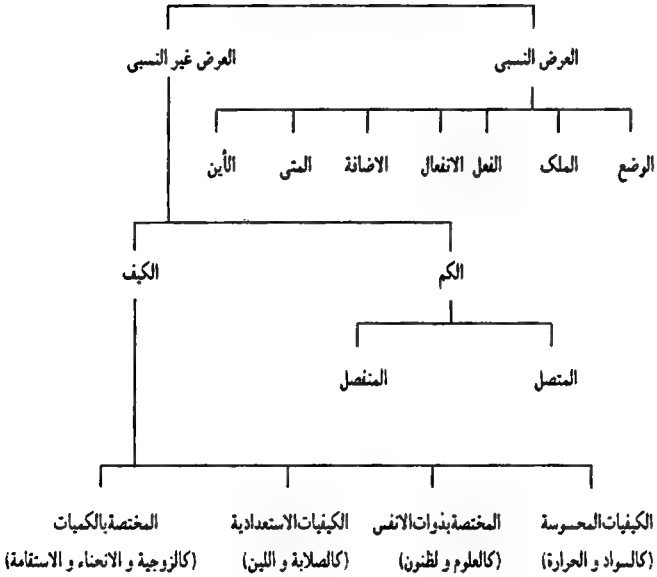
١- الكم المتّصل: هو الكم الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى

على حدود مشتركة.

٢- الكم المنفصل: وهو العدد موجود فى الخارج بالضرورة.

الثانى: الكيف: وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته

اقسام الاعراض



ومنها: تقسيم العرض الى اللازم و المفارق

١ - العرض اللازم: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كالزوجية

للاربعة و الحرارة للنار

٢ - العرض المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه

كاوصاف الانسان المشتقة من افعاله و احواله، مثل قائم و قاعد و نائم و صحيح و سقيم.

و العرض اللازم ينقسم الى اقسام ثلاثة

١ - لازم الماهية: و هو العرض اللازم للماهية مع قطع النظر عن

خصوص وجودها فى الخارج او فى الذهن كزوجية الاربعة و امكان الماهية

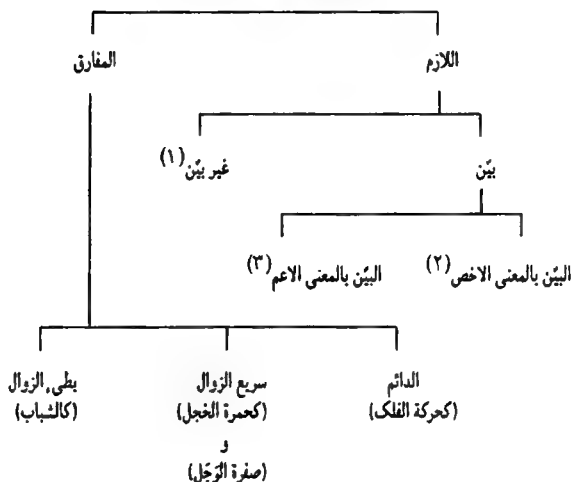
٢ - لازم الوجود الخارجى: و هو لازم للشئ، بالنظر الى وجوده

الخارجى كالحرارة للنار و البرودة للماء

٣ - لازم الوجود الذهنى: و هو لازم للشئ، بالنظر الى وجوده

الذهنى كالكلية للانسان العقلى

اقسام العرضى



و للاعراض تقسيمات اخرى لا مجال لذكرها فليراجع الى كتب
المفصلة.

١ - هو اللازم الذى لا يلزم من تصوّره مع تصور الملزوم و النسبة بينهما
الجزم باللزوم كالحديث للعالم.

٢ - هو اللازم الذى يلزم تصوّره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من
تصور العمى

٣ - هو اللازم الذى يلزم من تصوّره مع تصور الملزوم و النسبة بينهما
الجزم باللزوم كالزوجية للاربعة.

المراد من الجوهر و العرض

و ان كان البحث عن الجواهر و الاعراض بحثاً فلسفياً يبحث فى الفلسفة و لكن يبحث فى المنطق ايضاً استطراداً لان المعيار فى تشخيص المباحث المنطقية عن الفلسفية هو ان كان البحث عن المعقولات التى تكون عروضها و اتصافها فى الذهن فتكون من المسائل المنطقية و الا فلا و فى المقام الجوهر و العرض يحملان على الشئ الخارجى و يكون اتصافه بهما فى الخارج دون الذهن.

الجوهر: الجوهر يطلق تارة على حقيقة الشئ و ذاته و اخرى على حجر يستخرج منه شئ، ينتفع به كالتز برجد و الياقوت و نحوهما و ثالثة على الموجود القائم بنفسه و المراد منه فى المقام هو الأخير.

و رسم المشهور الجوهر هكذا: هى الماهية التى اذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها فى وجوده.

الجوهر على خمسة انواع:

١ - العقل: ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً و فعلاً معاً

٢ - النفس: ما كان مجرداً عن المادة ذاتاً لا فعلاً

٣ - الجسم: ما كان مركباً من الحال و المحل

٤ - الصورة: ما كان حالاً فى جوهر (الجوهر المفيد لفعلية المادة من

حيث الامتدادات الثلاث)

٥ - المادة: ما كان محلاً للجوهر او (الجوهر الحامل للقوة) او

(ماحلت عليه الصورة)

العرض: هى الماهية التى اذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها.

و الاعراض عند المشهور تكون منحصرة فى التسعة كما ذكرنا سابقا وهى: الكم، والكيف، والاضافة^(١) والايين^(٢) والتمت^(٣) والوضع^(٤) والملك^(٥) والفعل^(٦) والانفعال^(٧)

الفرق بين الامكان الخاص و العام

الامكان الخاص نحو زيد كاتب بالامكان الخاص مفاده سلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم ضرورة الكتابة وعدمها لزيد والامكان العام مفاده سلب الضرورة عن جانب المخالف ان كان فى القضية الموجبة نحو زيد كاتب بالامكان العام فمعناه عدم الكتابة ليس ضروريا لزيد سواء كانت الكتابة ضرورية له ام لا وان كان مقيدا بالسلب نحو ليس زيد كاتباً

١ - هى حياة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين كالبؤة والبؤة والفرقة والفرقة

٢ - وهى حياة حاصلة من نسبة الشيء الى المكان

٣ - وهى حياة حاصلة من نسبة الشيء الى الزمان

٤ - وهى حياة حاصلة من نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والمجموع الى الخارج

٥ - وهى حياة حاصلة من احاطة شىء بشىء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.

٦ - وهى حياة حاصلة من تأثير المؤثر.

٧ - وهى حياة حاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر.

بإمكان العام معناه ان ثبوت الكتابة ليست ضرورية لزيد سواء كان
عدمها ضرورية له ام لا

ادات السؤال

ما وضع لاستعلام الشئ ثلاثة وكل منها على قسمين فالكل ستة:
ما: الحقيقية والشارحية. هل: البسيطة والمركبة. لم: الثبوتى والاثباتى
١- ما الحقيقية: وهى التى تسعمل لطلب الماهية الحقيقية. وكان
اذا سئل عن الاشياء المتفقة الحقايق او المختلفة الحقايق بما الحقيقية يقع
النوع او الجنس فى الجواب. نحو الانسان ما هو؟ يقال: حيوان ناطق. و
نحو الانسان والفرس والبقر ما هم؟ يقال: حيوان. ونحو ما الحركة؟ وما
المكان؟

٢- ما الشارحية: وهى التى تستعمل لطلب شرح الأسم وبيان
مفهومه وانه لأى معنى وضع. نحو ما السعدانة؟ وما الخلاء؟ وما
العنقاء؟

فما يقال فى جواب ما الحقيقية ماهية، وما يقال فى جواب ما
الشارحية ليس ماهية بل هو شرح الاسم.

٣- هل البسيطة: وهى التى يطلب بها وجود شئ، او لا وجوده،
كقولنا: هل الحركة موجودة او لا موجودة؟

٤- هل المركبة: وهى التى يطلب بها وجود شئ، لشيء، او لا وجوده
له، اى نفيه عنه كقولنا: هل الحركة دائمة او ليست دائمة؟ هل زيد كاتب ام لا؟

(ان مفاد هل البسيطة هو مفاد كان التامة و مفاد هل المركبة هو مفاد كان الناقصة)

٥- لِمَ الثبوتى: ما يطلب به علة التصديق فقط، وهو الذى يسئل به عن الحد الأوسط الذى هو علة الاعتقاد و التصديق كقولنا: لِمَ كان الجسم محدثاً؟

٦- لِمَ الاثباتى: ما يطلب به علة التصديق و الوجود معاً حتى يكون السائل به يسئل عن علة الشئ فى نفسه على ما هو عليه إما مطلقاً، او كونه على حال ما كقولنا: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد؟ فأن الجذب معلوم و علتة غير معلومة.

و بعبارة اخرى يطلب بلم علة الحكم و الواسطة له، و هى قسمان: واسطة فى الثبوت، و واسطة فى الاثبات.

و اشار الى كل واحد منها الحكيم السبزوارى فى منظومته:

أَسْ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عُلِمَ	مَطْلَبُ مَا مَطْلَبُ هَلْ مَطْلَبُ لِمَ
فَمَا هُوَ الشَّارِحُ وَ الْحَقِيقَى	وَ ذُو اشْتِبَاكِ مَعَ هَلْ أُنِيقِ
و هَلْ بَسِيطاً وَ مُرَكَّباً ثَبَتَ	لِمَيَّةً ثَبُوتاً اثْبَاتاً حَوَتْ.

الفرق بين هليات البسيطة و المركبة

إذا كان المحمول فى القضية هو الوجود يسمّى هليات البسيطة
كقولنا: الانسان موجود و اذا كان المحمول غير الوجود يسمّى هليات
المركبة كقولنا: العالم متغيّر.

المراد من البرهان الاثباتى و اللامى

البرهان اللمى: هو العلم من العلة بالمعلول. و بعبارة اخرى لو كان
الحد الاوسط مع كونه واسطة فى الاثبات واسطة فى الثبوت ايضاً اى
يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع و فى نفس الامر فيسمّى
بالبرهان اللمى لانه يعطى اللميّة فى الوجود و التصديق معاً. كتعفن
الاخلاط فى قولك: هذا متعفن الأخلاط و كل متعفن الاخلاط محموم
فهذا محموم.

البرهان الاثباتى: هو العلم بالعلة من المعلول. بان كان الحد الاوسط
واسطة فى الاثبات فقط و لم يكن واسطة فى الثبوت. و يسمّى بالبرهان
الاثباتى لانه يعطى اتيّة الحكم و تحقّقه فى الذهن نحو زيد محموم و كل
محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط.

و كل واحد منهما ينقسم الى اقسام لامجال لذكرها فليراجع الى
كتب المفصلة المنطقية.

التناقض و شروطه

التناقض: اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب الاخرى^(١) وبالعكس^(٢) نحو كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان

شروط التناقض

١- شروط الاتحاد:

يشترط في تحقق التناقض امور لابد من اتحاد القضيتين فيها كما قال الشاعر الفارسي:

در تناقض هشت وحدت شرط دان

وحدت موضوع و محمول و مكان

وحدت شرط و اضافة جزء و كل

قوة و فعل است در آخر زمان

١ - خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الجزئيتين

لتصادقهما في بعض الموارد نحو بعض الحيوان انسان و بعضه ليس بانسان.

٢ - خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الكليتين فانها قد

يكذبان معاً نحو لا شيء من الحيوان بانسان و كل حيوان انسان. فلا يتحقق

التناقض بينهما.

٣١٦.....القواعد و الفروق

١-الاتحاد فى الموضوع و اّلا فلا تناقض بينهما نحو زيد كاتب و عمرو ليس بكاتب

٢-الاتحاد فى المحمول و اّلا فلا تناقض بينهما نحو زيد كاتب و زيد ليس بجاهل

٣-الاتحاد فى الزمان و اّلا فلا تناقض نحو الشمس مشرقة فى النهار و الشمس ليست مشرقة فى الليل

٤-الاتحاد فى المكان و اّلا فلا تناقض نحو زيد كاتب فى اليقظة و زيد ليس بكاتب فى النوم

٥-الاتحاد فى القوّة و الفعل و اّلا فلا تناقض نحو زيد عالم بالقوة و زيد ليس بعالم بالفعل.

٦-الاتحاد فى الكل و الجزء و اّلا فلا تناقض نحو زيد حافظ للقران اى بعضه و زيد ليس بحافظٍ اى كله.

٧-الاتحاد فى الشرط و اّلا فلا تناقض نحو زيد عالم ان اجتهد و زيد ليس بعالم ان لم يجتهد.

٨-الاتحاد فى الاضافة و اّلا فلا تناقض نحو الاربعة نصف بالاضافة الى الثمانية و ليست بنصف بالاضافة الى العشرة.

و اضاف بعض شرطاً تاسعاً و هو الاتحاد فى الحمل و اّلا فلا تناقض نحو الجزئى جزئى بالحمل الاولى و الجزئى ليس بجزئى بحمل الشايع، لان مفهوم الجزئى من مصاديق مفهوم الكلى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

المراد من عقد الوضع و عقد الحمل..... ٣١٧

و بهذا الشرط اجاب الاصوليون عن كثير من الاشكالات و
الشبهات

الابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين في أمور ثلاثة:

و هي الكم و الكيف و الجهة و الّا فلانتقاض بينهما نحو بعض
الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان. و كل انسان ناطق و بعض
الانسان ناطق لان كلتا القضيتين صادقتان و نحو بعض الانسان ليس.
بحيوان و كل انسان ليس بحيوان كلاهما كاذبتان.

المراد من عقد الوضع و عقد الحمل

كل قضية مشتملة على عقدين عقد الوضع و عقد الحمل
١ - عقد الوضع: و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه كاتصاف زيد
بالكتابة في قولنا: كل كاتب متحرك الاصابع.

٢ - عقد الحمل: و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول
كاتصاف زيد بالتحرك في المثال سواء كان اتصافه به بالضرورة نحو كل
انسان حيوان، او بالدوام نحو كل فلك متحرك او بالامكان نحو كل انسان
كاتب.

و اما الاول فاختلف فيه الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا و المعلم
الثاني ابونصر الفارابي فقال الشيخ انه بالفعل سواء كان ذلك في الماضي

او الحال او المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يتصف بوصف الموضوع دائماً و قال الفارابى انه بالامكان فمعنى كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان على رأى الفارابى هو انّ كلما صدق عليه الكاتب بالامكان صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان و يلزمه العكس و هو ان بعض ما صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان صدق عليه الكاتب بالامكان. فيكون للممكتنين عكس لازم الصدق و على رأى الشيخ معنى كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان هو ان كل ما صدق عليه الكاتب بالفعل صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان يكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه متحرك الاصابع بالفعل صدق عليه الكاتب بالامكان و ان كان هذا المثال صحيحاً و لكن لا يصدق فى بعض الموارد كما لو فرض مركوب زيد بالفعل منحصراً فى الفرس صدق: كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان و لم يصدق عكسه و هو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان و هو ينافى اصل القضية. و على رأى الشيخ لا يكون للممكتنين عكس لازم الصدق فى جميع الموارد.

اقسام الحجة

الحجة فى اللغة الغلبة و فى الاصطلاح عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى.

اعلم ان الحجة على ثلاثة اقسام: القياس و الاستقراء و التمثيل و ذلك لان الاستدلال اما ان يكون من حال الكلى على جزئيه او بالعكس

او من حال الجزئى على الجزئى الآخر بشرط ان يكونا داخلين تحت كلى واحد فالقسم الأول يسمّى بالقياس والثانى بالاستقراء والثالث بالتمثيل و هذا تعريف كل واحد منها:

١ - القياس: قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر نحو العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث.

اقسام القياس

القياس ينقسم الى قسمين: الاستثنائى و الاقترانى

١ - القياس الاستثنائى: ما ذكر النتيجة او نقيضها بمادتها وهيئتها فى القياس نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان و قد يكون المذكور فى القياس نقيض النتيجة نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه ليس بحيوان ينتج ان هذا ليس بانسان و يسمّى استثنائياً لاشتماله على كلمة الاستثناء اعنى لكن.

٢ - القياس الاقترانى: وهو ما لم يذكر النتيجة او نقيضها بمادتها وهيئتها فى القياس نحو العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث و يسمّى اقترانياً لاقتران حدود المطلوب فيه و هى الأصغر و الاكبر و الاوسط.

و ينقسم القياس الاقترانى الى الحملى و الشرطى لانه قد يتألف من حمليات فقط نحو الانسان حيوان و كل حيوان حساس فالانسان حساس. فيسمّى حملياً و قد يتألف من شرطيات فقط او شرطية و حملية فيسمّى شرطياً نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و كلما كان

النهار موجودا فالعالم مضى، فكُلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضى، و
الثنائي نحو كُلما كان هذا الشئ، انساناً كان حيواناً و كل حيوان جسم فكُلما
كان هذا الشئ، انساناً كان جسماً.

٢ - الاستقراء: تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلى. نحو كل حيوان
اما ناطق او غير ناطق و كل ناطق من الحيوان حسّاس و كل غير ناطق من
الحيوان حسّاس ينتج كل حيوان حسّاس.

و الاستقراء على قسمين لانه اما ان يتصفح فيه حال الجزئيات
بأسرها او بعضها و الاول هو التام و هو يفيد اليقين كما تقدم و الثانى هو
الناقص و لا يفيد الا الظن كمثال الحيوان من انه يحرك فكه الاسفل عند
المضغ بحكم الاستقراء لاكثر انواعه.

٣ - التمثيل: بيان مشاركة الجزئى لجزئى آخر فى علة الحكم
ليثبت فيه كما يقال: النبيذ حرام لأنّ الخمر حرام و علة حرمة الاسكار و
هو موجود فى النبيذ ايضاً. ويعبر عن التمثيل فى الفقه بالقياس و فى النحو
بالتشبيه.

اقسام القضايا

القضية: قول يحتمل الصدق و الكذب و تقسم الى الحملية و

الشرطية

١ - القضية الحملية: وهى ثبوت شئ، لشئ، او نفيه عنه

٢ - القضية الشرطية: ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية و اخرى

اولا وجودها. و بعبارة اخرى ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى

(نحو لو طلعت الشمس فالنهار موجود) او نفى ذلك الثبوت (ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا) او بالمنافات بين النسبتين (اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون هذا العدد فرداً) او سلب تلك المنافات (ليس البتة إما ان يكون هذا العدد زوجاً او منقسماً بمتساويين) القضية الحملية باعتبار الموضوع تنقسم الى اقسام اربعة لأن الموضوع إما ان يكون جزئياً حقيقياً (نحو زيدٌ كاتب وعمرٌ ليس بشاعر) فتسمّى شخصية وإما ان يكون كلياً بما هو كلى مع قطع النظر عن افراده (نحو الانسان نوع والحيوان جنس) فتسمّى طبيعية

وإما ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده ألا انه لم يبيّن فيه كمية الافراد (نحو ان الانسان لفي خسر اذا كانت اللام للحقيقة) فتسمّى مهملة.

وإما ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده وبيّن كمية افراده فى القضية (نحو كل شىء حلال) فتسمّى محصورة.

و القضية الحملية باعتبار وجود موضوعها تنقسم الى الخارجية و الحقيقية و الذهنية

١ - القضية الخارجية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى الخارج محققاً نحو اكرم كل طالب فى المدرسة.

٢ - القضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود معاً نحو كل ماء طاهر و يجب الحج على كل مستطيع

٣ - القضية الذهنية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى

الذهن نحو شريك الباري ممتنعٌ واجتماع النقيضين محالٌ.
و للقضية الحملية تقسيم آخر باعتبار اشتغالها على حرف السلب و
عدمه الى المعدولة و المحصلة.

القضية الحملية اما ان تكون مشتملة على حرف سلب ام لا؟
الثانية هي الموجبة المحصلة كقولنا زيد قائم و الاولى اما ان يجعل
حرف السلب جزءاً من جزء منها ام لا؟ الثانية هي السالبة المحصلة نحو
ليس زيد كاتباً و الاولى إما ان يكون حرف السلب جزء الموضوع او
المحمول او الطرفين فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع نحو لا
حي جماد و على الثانى تسمى معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم و على
الثالث تسمى معدولة الطرفين نحو لا حي لا عالم. و هذه الثلاثة الاخيرة
اما ان يكون الحكم فيها بالايجاب او بالسلب فهذه ستة اقسام.

اقسام الضرورة

اعلم ان المنطقيين جعلوا القضية الضرورية على اقسام ستة
١ - الضرورية الازلية: و هي التى حكم فيها باستحالة انفكاك
المحمول عن الموضوع مطلقاً و من غير قيد اصلاً حتى قيد وجود
الموضوع و هي اشرف القضايا الضرورية تنعقد فى وجود الحق تعالى
مثل الله موجود و صفاته مثل الله حىٌ و قادر و نحو ذلك.
٢ - الضرورية الذاتية: و هي التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك
فيها مقيداً بدوام الموضوع مثل الانسان انسان بالضرورة اى مادام كونه

اقسام الضرورة ٣٢٣

انساناً موجوداً، و الاربعة زوجٌ ما دامت موجودةً.

٣ - الضرورية الوصفية: وهى التى يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل الانسان متحرك الاصابع مادام كاتباً ويقال لها المشروطة العامة.

٤ - الضرورية فى وقت معين: وهى التى يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل كل قمر منخفض وقت حيلولة الارض بينه و بين الشمس. ويقال لها الوقتية المطلقة.

٥ - الضرورية فى وقت غير معين ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل كل انسان متنفس وقتاً ما.

٦ - الضرورية بشرط المحمول: وهى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع، وهذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية ولا يخلو عنها قضية اصلاً.

سور القضية

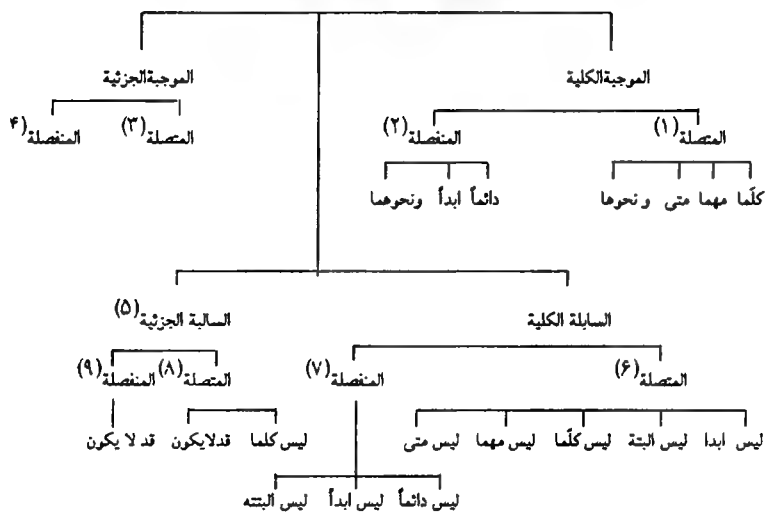
اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع يسمّى سور القضية تشبيهاً له بسور البلد كما انّ سور البلد محيط به كذلك هذا الأمر محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع و يسمّى القضية المشتملة على السور محصورة و نذكر سور القضية الحملية و الشرطية فى الشكل تسهيلاً للضبط.

سور القضية الحملية

ليس بعض بعض ليس وليس كل	لا شئ، لا واحد والكرة فى سياق النفي	بعض واحد كثير و قليل	كل، جميع، لام الاستغراق
(المسالبة الجزئية) (٤)	(المسالبة الكلية) (٣)	(للموجبة الجزئية) (٢)	(للموجبة الكلية) (١)

- ١ - كل انسان حيوان - جميع الانسان ممكن - ان الانسان لفى خسر
- ٢ - بعض الحيوان ليس بانسان - بل واحد من العلماء اعلم. اكثر الناس لا يشكرون. و قليل من عبادى الشكور.
- ٣ - لا شئ، من الانسان بحجر. لا واحد من المؤمن بظالم. لا رجل فى الدار
- ٤ - ليس بعض الانسان بكاتب - بعض الانسان ليس بعالم. ليس كل انسان بفاسق

سور القضية الشرطية



- ١ - كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
- ٢ - العدد دائماً اما ان يكون زوجاً او فرداً
- ٣ - قد يكون اذا كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً
- ٤ - قد يكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون الليل موجوداً
- ٥ - ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً
- ٦ - ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً
- ٧ - ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة او لا يكون النهار موجوداً
- ٨ - قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً
- ٩ - قد لا يكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً

الفرق بين موجبة معدولة المحمول و موجبة سالبة المحمول.

ان السالبة المحصلة (نحو زيدٌ ليس بكاتب) اعم لصدقها مع وجود الموضوع و اتصافه بضد المحمول المنفى و مع عدمه بخلاف المعدولة (نحو زيد لا كاتب) فانها انما تصدق مع وجود الموضوع و نفى المحمول^(١)

و اضاف بعض المحققين فى وجه الفرق بينهما بان القضية اما ان تكون ثلاثية او ثنائية و على الاول فان تقدمت الرابطة على حرف السلب كقولنا كل حى هو لاجماد كانت القضية موجبة معدولة المحمول لان الرابطة من شأنها ان تربط ما بعدها بما قبلها فيربط السلب و ان تأخرت عنه كقولنا كل انسان ليس هو بكاتب كانت سالبة محصلة لان شأن حرف السلب ان يسلب ما بعده عما قبله فيسلب الربط هنا و على الثانى فان امكن تقدير الرابطة بعد حرف السلب كقولنا الانسان ليس بقائم كانت سالبة محصلة و ان لم يمكن تقدير الرابطة بعد كقولنا الانسان لم يقم كانت

١ - اليتيمة ج ٢ ص ٣١ للمرحوم آية الله الشيخ محمد عيسى المحقق
الخراسانى (ره) كما قال الشاعر فى وصفه:
نام او باشد محقق در لقب از خاورى
نطق گویا بخشش شد از عطاء داورى.

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل ٣٢٧

موجبة، معدولة المحمول

و قال بعض المحققين انه لا فارق بينهما فى الثنائية الّآبالتّية او
الأصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب و بعضها بالسلب
كتخصيص لفظ لا و غير بالعدول و ليس بالسلب.^(١)

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل.

ان الاولين يدلّان على السلب الجزئى بالمطابقة و على رفع
الايجاب الكلى بالالتزام فلأَنَّ قولنا ليس بعض الانسان بكاتب او بعضه
ليس بكاتب يدل على سلب الكتابة عن بعض افراد الانسان بالمطابقة و
هو معنى السلب الجزئى و يلزمه رفع الايجاب الكلى لانه اذا سلب
المحمول عن بعض افراد الموضوع يسلب عن كل افراده ايضاً فان
الايجاب الكلى يرتفع بالسلب الجزئى.

و اما الثانى اعنى انّ ليس كل يدل على رفع الايجاب الكلى
بالمطابقه و على سلب الجزئى بالالتزام فلأَنَّ النفى اذا دخل على جملة
فيها امر زايد على اثبات شىء لشىء او نفيه عنه أنّما يتوجه الى ذلك الامر
الزايد دون اصل الحكم بل يفيد بمفهومه ثبوته.

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس.

ان ليس بعض قد يذكر للسلب الكلى وقد يذكر للسلب الجزئى ولا يذكر للايجاب البتة لان وضع حرف السلب على رفع ما بعده فيمتنع ان يحصل الايجاب و بعض ليس لا يذكر للسلب الكلى لان النفى لم يدخل على بعض بل البعض هو الموضوع و حرف السلب اذا توسط بين الشئين يقتضى سلب ما بعده عما قبله فيقتضى هنا سلب المحمول عن البعض فلا يكون الا جزئياً

وقد يذكر للايجاب اذا جعل حرف السلب جزءاً من المحمول على ما هو حكم الموجبة المعدولة المحمول

الاشكال الاربعة و شرائطها

انّ فرفورىوس من اهالى مدينة صور من ساحل الشام المتوفى سنة ٣٠٣ م كتب مقدمة الى ارسطو سماها بالايساغوجى وهى الكليات الخمس لا يوضح ما فى كتب ارسطو، وينسب الى جالينوس المتوفى سنة ١٦٠ م انه اضاف الشكل الرابع الى الاشكال الثلاثة^(١) ينقسم الاقترانى باعتبار كيفية وضع الحد الاوسط فى مقدمتيه الى

اربعة اقسام تسمى بـ (الاشكال الاربعة) و الحصر عقلى دائر بين النفى و
الاثبات و ذلك لأن الاوسط اما ان يكون محمولاً فى الصغرى و موضوعا
فى الكبرى او يكون محمولاً فى الصغرى و الكبرى او يكون موضوعا
فيهما او بعكس الاول فالاول يسمى شكلاً اولاً لأن انتاجه بديهى و انتاج
البواقى نظرى و الثانى يسمى شكلاً ثانياً لاشتراكه مع الاول فى اشرف
المقدمتين اعنى الصغرى. و الثالث يسمى شكلاً ثالثاً لاشتراكه مع الاول
فى اخس المقدمتين اعنى الكبرى و الرابع يسمى شكلاً رابعاً لكونه فى
غاية البعد عن الاول.

كما قال الشاعر الفارسى:

اوسط اگر حمل يافت در بر صغرى و باز
وضع بكبرى گرفت شكل نخستين شمار
حمل بهر دو دوم، وضع بهر دو سوم
رابع اشكال را عكس نخستين شمار

شرائط الاشكال الاربعة من حيث الضم و الضيف و الجهة

- ١- شرايط الشكل الاول: ١- ايجاب الصغرى ٢- كلية الكبرى
- ٣- فعلىة الصغرى على مذهب الشيخ

النتيجة

كل واحدة من الصغرى و الكبرى يحتمل ان تكون واحدة من المحصورات الاربع (موجبة كلية. موجبة جزئية، سالبة كلية، سالبة جزئية) فاذا وقعت الصغرى موجبة كلية فتكون الكبرى موجبة كلية او موجبة جزئية او سالبة كلية او سالبة جزئية وكذا اذا وقعت موجبة جزئية او سالبة كلية او سالبة جزئية فبلغت مكسره ست عشرة صورة من ضرب الاربعة في الاربعة و المنتج منها اربعة بحسب وجود شرايطه:

«النتيجة»

١ - الصغرى موجبة كلية و الكبرى ايضاً موجبة كلية (الموجبة الكلية)

٢ - الصغرى موجبة جزئية و الكبرى موجبة كلية (الموجبة الجزئية)

٣ - الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الكلية)

٤ - الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)

و البواقى كلها عقيمة لعدم وجود الشرايط

شرائط الشكل الثانى:

١ - اختلاف المقدمتين فى الكيف ٢ - كلية الكبرى ٣ - مع دوام الصغرى او انعكاس السالبة الكبرى.

الضروب المنتجة منه ايضا اربعة فقط: (النتيجة)

- ١ - الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الكلية)
- ٢ - الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)
- ٣ - الصغرى سالبة كلية و الكبرى موجبة كلية (السالبة الكلية)
- ٤ - الصغرى سالبة جزئية و الكبرى موجبة كلية (السالبة الجزئية)

شرائط الشكل الثالث:

- ١ - ايجاب الصغرى
 - ٢ - كلية احدى المقدمتين
 - ٣ - فعلية الصغرى
- الضروب المنتجة فى هذا الشكل ستة: النتيجة
- ١ - الصغرى موجبة كلية و الكبرى ايضا موجبة كلية (الموجبة الجزئية)
 - ٢ - الصغرى موجبة جزئية و الكبرى موجبة كلية (الموجبة الجزئية)
 - ٣ - الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)

٤- الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)

٥- الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة جزئية (السالبة الجزئية)

٦- الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة جزئية (الموجبة

الجزئية)

شرايط الشكل الرابع:

١- ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى

٢- او اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما

النتيجة الضروب المنتجة فى هذا الشكل ثمانية:

١- الصغرى موجبة كلية والكبرى ايضاً موجبة كلية (الموجبة

الجزئية)

٢- الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة جزئية (الموجبة

الجزئية)

٣- الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة كلية (السالبة الكلية)

٤- الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)

٥- الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية (//)

٦- الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية (//)

٧- الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة جزئية (//)

٨- الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة جزئية (//)

و وضعوا رموزاً لشرايط الاشكال تسهيلاً للضبط منهم الحكيم

السبزوارى (ره) فى لئاليه:

فمفكب^(١) للاول و خينكب^(٢)

لثاني للثالث مفكاين^(٣) وجب

و مينكب^(٤) او خينكاين^(٥) قد لزم

لرابع فالشرط ذى كيفاً و كم

المراد من الدليل الخلف

فى كشف اصطلاحات الفنون لتهانوى^(٦): الخلف بالفتح و سكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائى الذى يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يقابله القياس المستقيم.

و فى جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون: الخلف بالضم و سكون اللام بطلان و دروغ و وعده را خلاف نمودن. و بالفتح و سكون اللام الورا. و عند المنطقيين هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قياس

١ - فالميم اشارة الى الموجبة و الغين الى الصغرى، و كب اشارة الى كلية الكبرى (ايجاب الصغرى و كلية الكبرى) و على هذا القياس الرموز الباقية.

٢ - اختلاف المقدمتين فى الكيف و كلية الكبرى

٣ - ايجاب الصغرى و كلية احديهما

٤ - ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى

٥ - اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما

٦ - ص ٤٤٠ ط ١ كلكتة

الخلف هو القياس الذى يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه، ويسمى بالخلف ايضا بفتح الخاء و سكون اللام.

و قيل: انما سمى هذا القياس بالخلف لأن المتمسك به يثبت مطلوبه لا على الاستقامة بل من خلفه. و يؤيده تسمية القياس الذى ينساق الى المطلوب ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتى مطلوبه به من قدامه على الأستقامة

و الجمهور على ان ذلك القياس انما سمى خلفا اى باطلاً لا لانه باطل فى نفسه بل لأنه ينتج الباطل. و لعل هذا مبني على ان الخلف عندهم بالضم. و المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات اختار الخلف بالفتح و السكون.

و قال التفتازانى فى التهذيب: قياس الخلف و هو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قال الشيخ ملاً عبد الله فى حاشيته: و هذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف اما لأنه ينجز الى الخلف اى المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب او لأنه ينتقل منه الى المطلوب من خلفه اى من ورائه الذى هو نقيضه.

و هذا الدليل يجرى فى الشكل الثانى و الثالث و الرابع مع اختلاف فى كيفية جريانه و ينبغى ان نشير الى ذلك:

١- دليل الخلف فى الشكل الثانى: و هو ان يجعل نقيض النتيجة لا

يجابه صغرى و كبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الصغرى و هذا جار فى الضروب الاربعة كلها

المراد من الدليل الخلف ٣٣٥

٢- دليل الخلف فى الشكل الثالث: وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يجعل لكليته كبرى، و صغرى القياس لا يجابه صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى وهذا يجرى فى الضروب كلها.

٣- دليل الخلف فى الشكل الرابع: وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافى المقدمة الاخرى وذلك انما يجرى فى الضرب الاول والثانى والثالث والرابع والخامس دون البواقي لأن النتيجة فى الضرب السادس سالبة جزئية تكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمها مع كبرى القياس وهى ايضاً موجبة كلية ينتج من الشكل الاول موجبة كلية وهى تنعكس الى موجبة جزئية وهى لا تنافى صغرى القياس التى هى سالبة جزئية لجواز ان يصدق الايجاب باعتبار بعض الافراد و السلب باعتبار البعض الاخر. وفى الضرب السابع ايضاً سالبة جزئية يكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمها مع صغرى القياس وهو موجبة كلية ايضاً ينتج موجبة كلية تنعكس الى موجبة جزئية وهى لا تنافى كبرى القياس لما مرّ. وفى الضرب الثامن ايضاً لا يجرى الدليل الخلف لانتفاء ايجاب الصغرى وكلية الكبرى.

العكس المستور

العكس فى اللغة ردّ آخر الشئ الى اوّله اعم من ان يكون قضية او غيرها وفى الاصطلاح: تبديل طرفى القضية مع بقاء الصدق والكيف. بان يجعل الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً فى القضية الحملية نحو كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان. او المقدم تالياً و التالى مقدماً فى القضية الشرطية نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود حيث كان بين المقدم و التالى التساوى يصح ان يقال فى عكسه: كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة.

و اعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدرى (تبديل طرفى القضية) كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل (كبعض الحيوان انسان فى المثال الاول) و ذلك الاطلاق مجازيّ (كاطلاقه على المعنى المصدرى) من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ و الخلق على المخلوق و هنا استعمل العكس على المعكوس

الموجبة مطلقا تنعكس الى الموجبة الجزئية و السالبة الكلية تنعكس كنفسها و السالبة الجزئية لا عكس لها لجواز عموم الموضوع او المقدم فيلزم سلب الاعم عن بعض الاخص و هو محال فلا يصح ان يقال: بعض الانسان ليس بحيوان و الشرطية المنفصلة لا عكس لها اى لاثمرة لانه لا فرق فى قولنا: العدد اما زوج او فرد او العدد اما فرد او زوج، فان مؤداهما واحد.

عكس النقيض

عرّف القدماء عكس النقيض بانه: تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق والكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس: كل ما ليس بانسان ليس بكاتب (كل لا انسان لا كاتب)

و عرّف المتأخرون بانه: جعل نقيض الجزء الثانى اولاً وعين الجزء الاول ثانياً مع مخالفة الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس: لا شىء مما ليس انساناً بكاتب.

الموجبة الكلية تنعكس كنفسها والموجبة الجزئية لا تنعكس اصلاً لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان. و السالبة مطلقاً لا تنعكس الا سالبة جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول فى السالبة اعم من الموضوع و لا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الأعم كلياً مثلاً يصحّ لا شىء من الانسان بلاحيوان و لا يصحّ لا شىء من الحيوان بلاانسان لصدق نقيضه بعض الحيوان لا انسان كالفرس

انواع المغالطة

انواع المغالطة كما نقل الحكيم السبزواري في لثاليه عن القدماء
ثلاثة عشر نوعاً: منها ستة لفظية يتعلق ثلاثة منها بالبسائط (اللفظ
المفرد) وهي الاشتراك في جوهر اللفظ، وفي احواله الذاتية^(١)، وفي
احواله العرضية^(٢)

وثلاثة منها تتعلق بالتركيب وهي التي في نفس التركيب، وتفصيل
المركب^(٣)، وتركيب المفصل^(٤)

وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء
التأليف، والمصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعلة علة، وجمع
المسائل في مسألة واحدة^(٥) وثلاثة باعتبار القضية الواحدة وهي إيهام
العكس، واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وسوء اعتبار الحمل والامثلة
مذكورة في «المنطق» و«نقد الاراء المنطقية» وغيرهما من الكتب

-
- ١ - بان كان اللفظ متعدداً معناه من جهة تصريفه او تذكيره و تأنيثه او كونه
اسم فاعل او اسم مفعول مع عدم المميز في الكلام
 - ٢ - بان كان الاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام
 - ٣ - بان توهم عدم التأليف و التركيب، مع فرض وجوده
 - ٤ - بان توهم وجود تأليف بين الالفاظ المفردة مع عدم وجوده.
 - ٥ - بان يقع الخلل في التأليف بين القضايا التي ليس تأليفها قياسياً، بان توهم
ان تلك القضايا قضية واحدة.

المنطقية.

و نذكر هنا بعض القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولى او المشهورة لاشتباه لفظى او معنوى و ذلك اما ان يكون من جهة الصورة او من جهة المادة:

اما الأول فبان لا يكون على هيئة منتجة إما لعدم تكرّر الوسط او لاختلاف بعض الشروط المعتبرة فيها كمّا او كيفاً او جهة امّا الاول فكقولنا: كل انسان له شعر و كل شعر ينبت من محلّ فالانسان ينبت من محلّ، و كقولنا: السكين فى البطيخ و البطيخ ينبت فى البستان فالسكين ينبت فى البستان و امّا الثانى فكقولنا: كل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس ينتج بعض الانسان فرس و كقولنا: لا شىء من الانسان بفرس و كل فرس حيوان ينتج لا شىء من الانسان بحيوان، و كقولنا فى المثال المفروض: كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان و كل مركوب زيد بالفعل فرس بالضرورة ينتج كل حمار فرس بالضرورة وكلها كاذبة و السبب انتفاء كلية الكبرى فى الاول، و ايجاب الصغرى فى الثانى و فعليتها فى الثالث هذا فى الشكل الاول و قس عليه سائر الاشكال

و اما الثانى فاما ان يكون من جهة اللفظ او من جهة المعنى و الأول كان يكون المطلوب و بعض مقدماته شيئاً واحداً و يسمّى بالمصادرة على المطلوب كقولنا: كل انسان بشر و كل بشر ضاحك ينتج كل انسان ضاحك. و كان يكون الحد الأوسط من الالفاظ المشتركة يراد به فى الصغرى معنى و فى الكبرى معنى آخر كقولنا: هذا عين (يشار به الى الذهب) و كل عين باكية مراداً به الباصرة فهذا باك

و اما الثانى فكقولنا لصورة الفرس المنقوش فى الجدار انها فرس،

وكل فرس ساهل فهي ساهلة.

و ذكر بعض الفضلاء من هذا الباب الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون و اللون سواد فهذا سواد. و الحكم على المطلق بحكم المقيّد بحال او وقت كقولنا: هذه رقبة و الرقبة مؤمنة فهذه مؤمنة، و كقولنا هذا - مشيرا الى الاعمى - مبصرٌ و المبصر يبصر بالليل فهذا يبصر بالليل. و وضع الطبيعية موضع الكلية كقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس فالانسان جنس. و لا يخفى ان فساد امثال ذلك انما هو من جهة الصورة و الهيئة كما هو ظاهر، فإنّ كلية الكبرى فى جميعها منتفية و العجب من بعض المحققين حيث صرّح بذلك و مع ذلك ذكرها فى هذا الباب^(١)

و من المغالطات ما اشتهر فى الافواه و الالسنه من قولهم: الطلاق موقوف على النكاح و النكاح موقوف على رضا الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين، مع انه ليس كذاك و الحلّ ان الوسط غير مكرر، لأنّ الكبرى يجب ان تكون هكذا: و كل موقوف على النكاح موقوف على رضا الطرفين و حينئذ تكذب الكبرى و ان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط. و بعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور إمّا من ناحية كذب الكبرى او من اجل عدم تكرار الوسط. و نظير هذا ما يقال: الانسان له شعر و كل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت. او يقال: الجدار له فارة و كل فارة لها اذن، فالجدار له اذن. و الحلّ فى الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد إمّا الى كذب الكبرى او الى

عدم تكرار الوسط.^(١)

ومن انواع المغالطة وحلها هذه الامثلة:

كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة وكلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد ينتج من الشكل الاول نتيجة كاذبة وهي كلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد

و جوابها: ان الضمير في قولنا فهي فرد في الكبرى راجع للثلاثة ففي النتيجة يجب ان يكون معاد الضمير فيها ايضاً كذلك فتكون نتيجة القياس: كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد. وهي صادقة لا كاذبة.

ونحو الانسان كلّي وكل كلّي معدوم في الخارج (لأنّ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد) ينتج ان الانسان معدوم في الخارج

و الجواب عنها: ان الانسان الذي هو الاصغر امرٌ ذهني لا خارجي لعروض الكلية عليه في الصغرى و حينئذ فالنتيجة صادقة لان الانسان الكلّي معدوم في الخارج

ونحو الجالس في السفينة ماشى وكل ماشى لا يثبت على موضع واحد ينتج ان الجالس في السفينة لا يثبت على موضع واحد وهو كاذب لا نه ثابت في محله

و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الماشي المحمول في الصغرى هو الماشي بالعرض و الماشي الموضوع في الكبرى هو الماشي بالذات

و نحو لو كان العدم متصوراً لكان متميّزاً و لو كان متميّزاً لكان موجوداً فى الخارج ينتج لو كان العدم متصور الكان موجوداً فى الخارج و الجواب عنها:

ان الاوسط غير متكرر لانه اريد بالتمتيز فى تالى الصغرى هو التميز ذهنياً و بالتميز فى مقدم الكبرى هو التميز خارجاً

و نحو بعض النوع انسان و لا شىء من الانسان بنوع (اما الكبرى فلانها محصورة فالحكم فيها على افراد الانسان و من البديهي ان افراد الانسان لا تتصف بالنوعية لانها جزئيات شخصية) ينتج بعض النوع ليس بنوع و هو محال

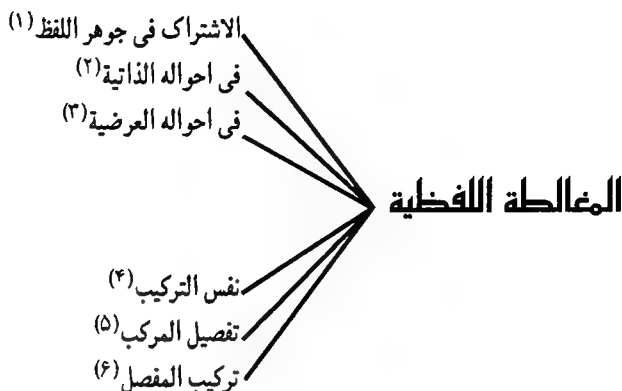
و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الانسان المحمول فى الصغرى هو الانسان الذهنى اذ الانسان الخارجى لا يتصف بالنوعية فأنها من المعقولات الثانية كالكلية. و الانسان الذى هو الموضوع فى الكبرى هو الانسان الخارجى فانه هو الذى تسلب عنه النوعية دون الذهنى

و نحو كل من قال بالالهية فرعون قال بجسميته و كل من قال بجسميته فهو صادق ينتج كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق مع انه كاذب

و الجواب عنها: ان اجزاء النتيجة يجب ان تكون نفس المذكورات فى القياس و المذكور هنا فى القياس هو الصدق بالقول بجسميته فتكون النتيجة للقياس المذكور: ان كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق بالقول بجسميته و نحو ان الفعل و الحرف كلمة و الكلمة اسم ينتج ان الفعل و الحرف اسم

والجواب عنها: ان الكبرى ليست بكلية لأنَّ الحكم فيها على لفظ الكلمة لاعلى مصاديقها.

انواع المغالطة من اللفظية والمعنوية:



١ - كالعقل المشترك بين الكلى (المجردات) و الجزئى (نفس الانسان)

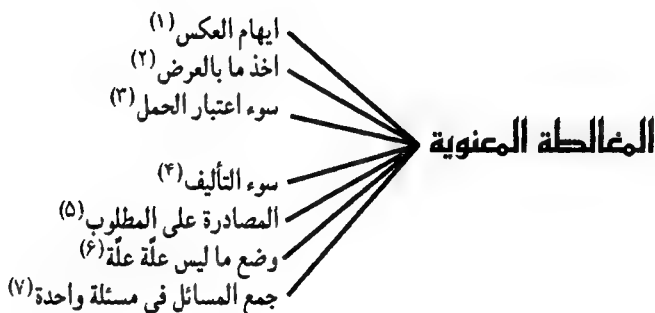
٢ - كالمختار المشترك بين اسم الفاعل و المفعول

٣ - كقول الحكماء انه تعالى وجود بحث فتغيّر بعض بانه تعالى يجب وجوده

٤ - كجواب من سئل: من أفضل اصحاب رسول الله (ص) بعده؟ فقال: من

بنته فى بيته. ٥ - نحو الخمسة زوج و فرد

٦ - نحو زيد شاعرٌ و ماهو اذا كان غير ماهر فى شعره بل كان ماهراً فى فن آخر



١ - نحو كل بياض لون فقد يتوهم بعض أن كل لون بياض مع انه كاذب

٢ - كان يقال: كل ابيض كاتب عوضاً عن قوله: كل انسان كاتب بالامكان

٣ - نحو زيد الكاتب انسان مع ان ذكر الكاتب في الكلام لغو و نحو الزمان غير موجود بحذف القار مع أن ذكره لازم في صدق الكلام (زمان موجود قار و ثابت ليست).

٤ - نحو كل انسان ناطق من حيث هو ناطق، و لا شئ من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان فينتج : لا شئ من الانسان بحيوان. و هذه النتيجة باطلة لبطلان ذكر القيد (من حيث هو ناطق) في الصغرى لأنّ الانسان ناطق لا بشرط لا من حيث انه ناطق و ان حذف القيد فالكبرى باطلة لأنّ كل انسان حيوان.

٥ - نحو كل انسان بشر و كل بشر ناطق فكل انسان ناطق و هذه النتيجة عين الكبرى (لأنّ الموضوع و المحمول في الكبرى و النتيجة واحد)

٦ - نحو كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة و كلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد فينتج بحسب الظاهر: كلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد. و هذه النتيجة باطلة لان الضمير (فهي فرد) يرجع الى ثلاثة و هي غير مذكورة في النتيجة بل النتيجة في القياس: كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد.

٧ - الانسان وحده خجلان و كل خجلان حيوان فالانسان وحده حيوان و

قد تم هنا بعون الله تعالى ما اردنا ذكره من المباحث
المنطقية و يليها المباحث الحكيمة ان شاء الله تعالى.



النتيجة كاذبة لعدم انحصار الحيوان بالانسان و وجه البطلان تعدد القضية في
الصغرى: ١ - القضية الموجبة اى مدلولها ٢ - القضية السالبة المستفادة من
القيد (غير الانسان ليس بخجلان) و لابد في انتاج الشكل الاول ان يكون
الصغرى قضية واحدة.



القواعد والفروق

حول المباحث الفلسفية



الحمد لله رب العالمين فاطر السماوات والارضين والصلاة و
السلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وآله
الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اعداء الدين.

قال الله الحكيم:
«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كثيرًا»^(١)

قال على (ع) «الْحِكْمَةُ شَجَرَةٌ تَنْبُتُ فِي الْقَلْبِ وَ تَثْمُرُ عَلَى
اللسان»^(٢)

تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها

اعلم ان الحكمة: علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر بحسب الطاقة البشرية. ثم ان اعيان الموجودات ان كانت باختيارنا و قدرتنا فهى الحكمة العملية و ان لم تكن بقدرتنا و اختيارنا فهى الحكمة النظرية و حينئذ فان كانت غير محتاجة فى الوجود الخارجى و العقلى الى المادة فهو العلم اللهى، و ان احتاجت فى الوجودين اليها فهو الطبيعى و ان كان احتياجها الى المادة فى الوجود الخارجى فقط دون التعقل و هو الرياضى. و على هذا لا يدخل المنطق فى الحكمة اذ ليس البحث فيه عن الاعيان الخارجية بل عن المفاهيم و الموجودات الذهنية الموصلة الى التصور و التصديق المجهولين و ان حذف الاعيان و قيل انها علم باحوال الموجودات يدخل تحتها و يكون من اقسام الحكمة النظرية اذ البحث فيها ايضاً عن احوال الموجودات التى ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا. و مرادنا من الحكمة هنا الحكمة الالهية و هى العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود، و يسمّى ايضاً الفلسفة الاولى و العلم الاعلى او ما بعد الطبيعة و سائر اقسام الفلسفة كالتطبيعات و الرياضيات و غيرها يبحث عنها مستقلاً فى غيرها.

الفلسفة كالحقولة قيل لغة يونانية معناها محبة الحكمة مأخوذة من فيلسوف مخفف فيلا سوف اى محبّ الحكمة. و فيلا: المحب. و سوف: الحكمة، و اوّل من تكلم بها فيثاغورس الحكيم اليونانى الذى كان فى

القرن السادس قبل المسيح عليه السلام.

عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بانها: صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كليّه فى نفسه، و ما عليه الواجب ممّا ينبغى ان يكتسب بعلمه ليتشرّف بذلك نفسه و يستكمل و يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و يستعدّ للسعادة القصوى الأخروية و ذلك بحسب الطاقة البشرية.

و عرّفها فى أوّل الطبيعيات من عيون الحكمة بقوله: الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التى الينا ان نعلمها و ليس إلينا ان نعملها تسمّى حكمة نظرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التى الينا ان نعلمها و نعملها تسمّى حكمة عملية. و قال الحكيم الالهى صدرالدين الشيرازى: الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد^(١)

و قال الحكيم السبزوارى: الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى^(٢)

و قال العلامة الطباطبائى: الحكمة الإلهية هى العلم الباحث عن احوال الموجود، بما هو موجود ؛ و يسمّى ايضاً الفلسفة الأولى، و العلم

الأعلى و موضوعه: الموجود بما هو موجود. و غايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخص العلة الأولى التى إليها تنتهى سلسلة الموجودات، و أسمائه الحسنى، و صفاته العليا، و هو الله عزّ اسمه.^(١)

و للحكماء فى تعريف الحكمة و الفلسفة عبارات شتى لا ضرورة لذكرها لانها تعريف لفظى و شرح الأسم كما قال الوكيلى فى منظومته:

وَلَيْسَ تَعْرِيفٌ حَقِيقَى هُنَا	لِغَيْرِ عِلَامِ الْغُيُوبِ مُمَكِّنَا
لِأَنَّ فِي تِلْكَ التَّعَارِيفِ ظَهَرَ	نَقْصٌ وَ إِبْرَامٌ وَ دَوْرٌ وَ نَظَرٌ
فَمَا رَأَيْتُ هَذِهِ الرِّعَايَةَ	لِأَزْمَةٍ لِّلْقَوْلِ فِي الْكِفَايَةِ
لِأَنَّ مَا هُنَا لِشَرْحِ الْإِسْمِ	وَلَمْ يَكُنْ لِّلْحَدِّ أَوْ لِّلرَّسْمِ
فَاللَّهُ عَالِمٌ بِمَا سِوَاهَا	أَلْهَمَهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا

المراد من الوجود و الماهية

اما الوجود فقد يراد به المعنى الحرفى الرابط بين القضايا و الذى يراد به فى الفارسية «است» و يقابله الوجود المحمولى الصالح لجعله محمولاً فى الهلية البسيطة (نحو الانسان موجود) الذى انكره ثلّة من متأخري الفلاسفة الغربيين.

وقد يراد به المعنى المصدري المتضمن للنسبة الى الفاعل والذى يرادفه فى الفارسية «بودن» ولا يحمل على الاعيان اّلا حمل الاشتقاق و قد يراد به اسم المصدر الفاقد فى نفس مفهومه للنسبة الى الفاعل والذى يرادفه فى الفارسية «هستى» و يحمل على الاعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية.

وقد يراد به نفس الحقيقة العينية والذى يُحكى عنها بهذا المفهوم العامّ. اما المعنى الحرفيّ فهو فى الأصل اصطلاح منطقيّ للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع فى القضايا الحملية، و واضح أنّه خارج من محلّ النزاع. و اما المعنى المصدريّ فهو مفهوم انتزاعي لا ثبوت لها فى الخارج اّلا باعتبار منشأ الانتزاع و ليس محلّ البحث ههنا ايضاً.

و اما المعنى الثالث فهو بما أنّه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، و هو ايضاً خارج عن محلّ البحث. فالوجود الذى يكون محلّ النزاع فى هذه المسئلة هو المعنى الأخير اعنى الحقيقة العينية التى يشار اليها بذاك المعقول الثانى. (١)

حقيقة الوجود

الاقوال فى حقيقة الوجود اربعة:

الاول: ان الوجود واحد شخصى هو الله تبارك و تعالى و لا موجود سواه، و انما يتّصف غيره بالموجود على سبيل المجاز، و هو ظاهر كلام الصوفية، و يعبّر عنه بوحدة الوجود و الموجود. و هو مردود لأنّه خلاف مانجده بالضرورة من الكثرة، و انكارها خروج عن طور العقل، و نوع من السفسطة و انكار البديهيّات.

الثانى: ان الوجود واحد شخصى كما قالت به الصوفية، ألّا انّ الموجود لا ينحصر فى الواجب تعالى: بل مخلوقاته ايضاً موجودة حقيقةً، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب الى الوجود كالتأمرو و الشمس المنسوبين الى التمر و الشمس. و هو قول المحقق الدوانى الذى نسبته الى ذوق المتألّهيّن^(١)

الثالث: قول المشائين - على ما نسب اليهم - و هو كون الموجودات حقائق متبائنة بتمام ذاتها البسيطة، و يعبّر عنه بكثرة الوجود و الموجود.

الرابع: ما نسب إلى الفهلويّين و اختاره صدر المتألّهيّن و أتباعه و منهم العلامة الطباطبائى (رحمته الله) و هو كون الوجود حقيقة واحدة متشككة

اي ذات مراتب مختلفة يرجع ما به الامتياز فيها الى ما به الاشتراك ويعبر عنه بوحدة الوجود في عين كثرته.

الفرق بين الوجود و الواقع

الواقع اعم من الوجود و ليس العكس كاجتماع النقيضين و الضدين و الامكان ... فإن لها واقعية و ليس لها وجود

الماهية:

اما لفظة المهيّة فهي مصدر جعليّ مأخوذ من «ماهو» و تستعمل بمعنى اسم المصدر في ما يجاب به عن السؤال بـ «ما هو» و هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً.

و بعبارت اخرى المهيّة تطلق على معنيين احدهما: ما يقال في جواب ما هو و هو المهيّة بالمعنى الاخص الذي في مقابل الوجود و ثانيهما ما به الشئ، هو هو و هو المهيّة بالامعنى الاعم الذي يطلق على الوجود و على المهيّة بالمعنى الاخص التي في مقابل الوجود و المهيّة بالمعنى الاخص اعنى ما يقال في جواب ما هو، هي الكلى الطبيعى الذى معروض الكلى المنطقى فى العقل اى يقال بأنّها كلّى كما يقال مهيّة الانسان كلّى اى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين فيصير الانسان معروضاً للكلية اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل و ان كان الموجود منه فى الخارج جزئياً خارجياً اذا الشئ، اعنى المهيّة ما لم يتشخص لم

يوجد في الخارج.^(۱)

و بهذا المعنى الثانى يطلق على الواجب تعالى ايضاً فيقال:
الواجب مهيته أنيته.

وقال (قدس سره) فى موضع آخر من كتابه: ان مهية الشىء عبارة
عن نفس ذاته و عما يعبر عنه بالمصدر الجعلى المخترع عن الشىء
كحجرية الحجر و شجرية الشجر و ارضية الارض و سمائية السماء و
انسانية الانسان و المصدر الجعلى من كل شىء عبارة عما ينتزع عن نفس
حقيقته بلا اعتبار امر خارج عن حقيقته معه مثل الانسانية المنتزعة عن
الانسان حيث انها تنتزع عن نفس الانسان بلا اعتبار شىء غيره معه مثل
الكتابة و الضحك و نحوها.

و ذكر ﴿تَبَيُّرٌ﴾ ايضاً فى موضع آخر من تعليقه: لفظ المهية كما فى
شرح التجريد مشتقة عما هو، فالياء للنسبة و التاء للمصدرية و عند
دخولها حذفت الواو و ابدلت ضمة الهاء كسرة، فصارت ماهية قال بعض
مشايخنا ﴿تَبَيُّرٌ﴾ فى تعليقه على الشوارق انه فى بعض التعليقات: ان لفظ
المهية مركب من ما الاستفهامية و ياء النسبة و تاء المصدرية، فزيدت
الهمزة بعد الالف لمجانستها اياه هرباً من التقاء الساكنين، فصارت مائية
ثم قلبت الهمزة، هاء فحصل المعنى المصدرى ثم نقلت الى ما يقع فى
جواب ما هو و الياء فيها للنسبة الى ما هو و ائما نسبت الى ما هو لأنها تقع
جواباً عنه.^(۲)

۱ - درالفوائد ج ۱ ص: ۲۴ للعلامة الشيخ محمد تقى الآملى ﴿قدس سره﴾

۲ - درالفوائد ج ۱ ص: ۲۹۳

ومما ذكرنا يظهر مغايرة الوجود مع الماهية من حيث المفهوم اى لا يكون الوجود عين الماهية و لا جزئاً منها لجواز سلب الوجود عن الماهية و سلب ذاتى الشئ عنه محال (لأنه يلزم سلب الشئ عن نفسه) و احتياج اثبات الوجود للماهية الى الدليل و الا لما ينفك تصور الماهية عن تصور الوجود.

اقسام الماهية

الماهية تارتاً تلاحظ بماهى هى، يعنى ان النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شئ زائد و تسمى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً الى عدم ملاحظة شئ من الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام.

و تارة اخرى يلاحظ معها شئ خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلك الشئ ان كان عنوان مقسميتها للاقسام التالية دون غيره سميت هذه الماهية بالماهية اللابشرط المقسمى، و ان كان ذلك الشئ الخارج عنوان تجردها فى واء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة و فى الاصطلاح بالماهية بشرط لا

و ان كان ذلك الشئ خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، و فى الاصطلاح بالماهية بشرط شئ.

و ان لو حظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها و ذاتياتها فان كانت

تلك الخصوصية هي عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام فهي ماهية لا بشرط المقسمي.

الفرق بين لا بشرط القسم و المقسم

اللا بشرط القسمي هو اللابشرط عن الخصوصيات الخارجية لا عن الاعتبارات الثلاثة كيف و هو في ذاته لا بشرط قسمي بمعنى ان اللابشرطية جزء من مفهومه، لأنَّ القسم يتشكّل من ذات المقسم و خصوصية منضمة اليه و اللابشرط المقسمي هو اللابشرط عن اعتبار بشرط لا و لا بشرط و بشرط شيء بالقياس الى الخصوصيات الخارجية و قد ذكرنا الفرق بينهما في المباحث الاصولية ايضاً.

اصالة الوجود او الماهية

اختلف الحكماء في الاصيل منهما، فذهب المشائون الى اصالة الوجود و ممن صّرح بها البهمنيار في التحصيل: الوجود حقيقته أنّه في الاعيان لا غير، و كيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته؟^(١) كما صرّح السيد داماد^(٢) ايضاً باصالة الوجود بقوله: الوجود في الاعيان

١ - التحصيل ص: ٢٨٦

٢ - السيد البارع و الحكيم المتكلم مير محمد باقر بن السيد الفاضل العماد الميرشمس الدين محمد الحسيني الاستر آبادي الشهير بميرداماد (قَدِّسَ) كان

هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الازهان.^(١)
 و ذهب اكثر الاشراقيين الى اصالة الماهية^(٢) وهذه المسئلة
 استحدثت كمسألة فلسفية مستقلة في عصر السيد مير داماد صدر
 المتألهين، و لم تكن قبل ذلك العصر معنونة استقلالاً حتى فى كتب
 الفلاسفة الاسلاميين. و كان صدر المتألهين نفسه فى بدء الأمر قائلاً
 باصالة الماهية و كان شديد الذبّ عنها كما صرح فى الحكمة المتعالية: و
 انى قد كنت شديد الذبّ عنهم فى اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات
 حتى ان هدانى ربى و انكشف لى انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك.^(٣)
 و لابدّ لتتقيح البحث من بيان الاصالة و معناها كما ذكر شيخنا
 الاستاذ «دامت تأييداته» و هنا نذكر نصّ عبارته بطوله و تفصيله لما فيه

رأس الحكمة و منارها و امام اهل المعرفة و سنامها و مع ذلك كان متوغلاً
 فى العبادة حتى اشتهر انه لم يأو بالليالى الى فراشه للاستراحة اربعين سنة و
 يقرأ كل ليلة خمسة عشر جزءاً من القرآن الكريم و كان مقرباً عند شاه عباس
 الصفوى و بعده عند الشاه صفى و سافر معه الى زيارة العتبات العاليات و فات
 فى سفره و دفن بين النجف و الكربلاء فى خان شور فى سنة (١٠٤٠) و له
 مصنفات كثيرة.

١ - القبسات ص ٣٨ و قال الشهيد المطهرى (قَدْ بَيَّنَّ) فى شرح المبسوط ج ١
 ص: ٥٩: ان السيد مير داماد مع انه من المشائين ذهب الى اصالة الماهية.

٢ - حكمة الاشراق ص: ٦٤ و الحكمة المتعالية ج ١ ص: ٢١١

٣ - الحكمة المتعالية ج ١ ص ٤٩

من المطالب المهمة: وأما الاصاله فهى فى اللغة مقابلة للفرعية، ويراد بها ههنا ما يقابل الاعتبار باحد معانيه، فلا بدّ من الاشارة الى معانى الاعتبار و المعنى الذى يقابل الأصاله هذه، فنقول: للامور الاعتبارية اصطلاحات متعددة:

١ - المعقولات الثانية المنطقية التى يكون عروضها و اتّصافها كلاهما فى الذهن، كالكيّة و الجنسيّة و النوعيّة و غيرها.

٢ - المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، كالوجوب و الامكان و غيرهما. و تقابلها المعقولات الأولى و هى المفاهيم الماهوية التى قد تسمّى بالحقيقية كالإنسان و الشجر و الحجر. ثم أنّهم ربما يصفون المقولات النسبيّة بأنّها اعتبارية، فان اريد أنّها من المعقولات الثانية الفلسفة كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لا يصحّ عدّها من الاجناس العالية، و ان اريد أنّها مع كونها من المعقولات الماهويّة توصف بالاعتباريّة كان اصطلاحاً جديداً، فتفطن.

٣ - المفاهيم الاخلاقيّة او القيميّة التى لا تحكى عن حقائق عينيّة و لا ذهنية، بل تعتبر اوصافاً للأعمال كالحسن و القبح - فى الاعمال - و الوجوب و الاباحة و غيرها ممّا يرتبط بعلم الأخلاق و الفقه و سائر العلوم العمليّة.

٤ - المعانى المفروضة المعتمدة فى ظرف الاجتماع التى تبتنى عليها الحياة الاجتماعية كالرئاسة و المالكية و الزوجية ممّا تشكّل موضوعات لمسائل الفقه و سائر العلوم العمليّة. و مآلها الى استعارة المفاهيم الحقيقية لتأمين اغراض المجتمع.

٥ - ما اصطلاح عليه فى هذا المبحث، و هو ان يكون تحقّق الشىء

بالعرض فى قبال ما يكون تحققه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول ان المتحقق بالذات فى الخارج هو الوجود و انّ الآثار الخارجيّة انّما هى للوجود اصالةً و تنسب الى المهيّة الموجودة بالعرض، و القائل بأصالة المهيّة يقول ان المتحقق بالذات هو المهيّة و تلك الآثار تترتب على المهيّة الموجودة حقيقةً و تنسب الى وجودها بالعرض.

و لا يخفى ان المهيّة (بالحمل الشائع) امر حقيقى على حسب الاصطلاح الثانى فى عين انها امر اعتبارى على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. و من الواضح أنّ هذه المعانى كلها غير الاعتبار بمعنى التوهّم و مجرد الفرض الفارغ كأياب الأغوال^(١)

المراد من اصالة الوجود او الماهية

ان كلّ واحد من الماهية و الوجود ليس له ما بازاء فى الخارج و انّما الكلام ان ما فى الخارج هل هو بازاء مفهوم الوجود و ليس بازاء الماهية شىء، و انّما هى مفهوم حاك عن الوجود متحد به او انه بازاء ماهية و انه ليس بازاء الوجود شىء، و معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد و هو المعبر عنه بالحيوان الناطق و بازاء هذا لمفهوم حقيقة و هو الانسان الخارجى كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد يديهى و لهذا المفهوم حقيقة و تلك الحقيقة هى التى ينشأ بها الآثار المترتبة على الماهيات و صرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها و

الماهيات موجودة بها فمعنى قولك مهية الانسان موجودة انها ثابتة بالوجود و يكون من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه نظير القرطاس ابيض اذا بيضية القرطاس ليس بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض بخلاف قضية الوجود موجود فانها من باب وصف الشئ بحال نفسه اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته فهو فى عين كونه وجوداً موجود و لذا يعبر عنه بكلمة (بود) بخلاف الماهية المعبر عنها بكلمة (نمود) بمعنى انها يرائى انها موجودة و الّا فهى كسراب بقية يحسبها الجاهل انها موجودة و اما فى الحقيقة فالموجودية انما هى وصف للوجود و ان موجودية الماهية ايضاً بالوجود و ذلك كالنور الذى هو مضى، بنفسه و العالم مضى، به و كالمعلومات الخارجية التى هى معلومة بالعرض و ان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس و تلك الصور معلومة بنفس ذاتها النورية لا بصور اخرى و كالكلى المنطقى الذى هو مفهوم الكلى فانه كلى بنفس ذاته حيث انه كلى بالحمل الاولى و الكلى الطبيعى كلى بالكلى المنطقى لانه معروض للمنطقى و كالاضافة التى هى مضاف حقيقى اى انها نفس الاضافة و المضاف المشهورى كالاب مثلاً مضاف بالاضافة التى هى مضاف حقيقى.

استدل القائلون باصالة الوجود و اعتبارية الماهية بوجوه:

١- إنّ كلّ خير و شرف ينتهى الى الوجود و كلّ شرّ و نقص ينتهى الى العدم و لو كان الوجود امراً اعتبارياً لما كان منشئاً لكل خيرات و كمالات و الماهية من حيث هى لا تتصف بالخير و الكمال و لا بالشر و النقصان و هذا دليل على اصالة الوجود و اعتبارية الماهية.

٢- انّ الماهية من حيث هى ليست الّا هى، متساوية النسبة الى

الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها عن حدّ الاستواء بالوجود للزم الانقلاب و هو محال بالضرورة، فالمخرج عن حدّ الاستواء هو الاصيل
 ٣ - لو كان الوجود اعتبارياً و الماهية اصيلاً لما كان الفرق بين وجود الخارجى و الذهنى و التالى باطل فالمقدم مثله فانّ الاحراق يترتب على وجود النار فى الخارج دون ما اذ تصور نافى الذهن.

٤ - الماهية من حيث هى تستوى نسبتها الى التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و القوة و الفعل ؛ لكنّ الأمور الموجودة فى الخارج مختلفة فى هذه الاوصاف فلو لم يكن الاختلاف بالوجود لكان بالماهية و هذا خلف لأنّ فاقد الشئ، لا يكون معطياً للشئ.

٥ - لابدّ لكل قضية ان يكون بين الموضوع و المحمول اختلاف من جهة (و لو بالاجمال و التفصيل) و الّا يلزم حمل الشئ، على نفسه و هو ضرورى و ليس له فائدة و القضية لابدّ ان تكون ذاتاً فائدة و الاتحاد من جهة اخرى و الّا يلزم كذب القضية نحو الانسان حجرٌ. و ما يكون منشأً للوحدة هو الوجود لا الماهية و العدم لان الماهية مثار كثرة: و فطرتها الاختلاف، فان الماهيات بذواتها مختلفات و متكثرات. و لا يحصل من الانسان و الحجر و الشجر و المدر و غيرها قضيةٌ. و العدم عدمٌ لا يكون منشأً للآثر، فلا بدّ ان يكون الوحدة بالوجود و ان يكون الوجود اصيلاً فلو كان الوجود امراً اعتبارياً لا يحصل الاتحاد الذى هو الهو هوية و لم يتمّ مسألة التوحيد التى هى اسّ المسائل لا توحيد الذات و لا توحيد الصفات كما ذكر الحكيم المتأله السبزوارى (قَدِيرُ) فى غرر الفرائد.

لقد استدل الاشراقيون منهم شيخ الاشراق على نفى تحقق الوجود بوجوه: من ان الوجود لو كان حاصلاً فى الاعيان فهو موجود، لأنّ

الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، فلوجوده وجود الى غير النهاية فلقاتل ان يقول فى دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فانه لا يوصف الشئ بنفسه كما لا يقال فى العرف: ان البياض ابيض فغاية الأمران الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض وكونه معدوما بهذا لا يوجب اتصاف الشئ بنقيضه عند صدقه عليه، لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود^(١)

واجيب عنه ايضا بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر الى غير النهاية^(٢)

واجاب عنه شيخنا الاستاذ: ان معنى «موجود» فى الفلسفة اعمّ من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف: او امراً يتّصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف وهذا نظير «العالم» الذى هو اعمّ من ان يكون نفسه عين العلم او يكون العلم امراً خارجاً عن ذاته. فمعنى كون الوجود موجوداً ان حقيقته هى الموجدية^(٣)

ومنها ما ذكره فى حكمة الاشراق وهو انه: اذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها فى الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل.

والجواب: ان النسبة امر اعتبارى وجودها فى العقل دون العين و

١ - الحكمة المتعالية ج ١ ص: ٤٠

٢ - بداية الحكمة ص: ١٤

٣ - تعليقية على نهاية الحكمة ص: ٣١

المراد من اصالة الوجود او الماهية ٣٦٥

التسلسل فى الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار مع ان الوجود ليس صفة زائدة للماهية فى الخارج بحيث تكون امراً ينضم اليها بل هما متحدان فى الخارج و ان زيادته فى التصور و العقل يحلل بعض الموجودات الى ماهية و وجود ويلاحظ بينهما الاتصاف.

ومنها ان الوجود لو كان فى الاعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها او المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود و العدم، فيلزم ارتفاع النقيضين. ومنها ان الوجود لو كان صفة للماهية و الماهية موصوفة به قابلة اياه فلا يخلو اما ان تكون موجودة بعد الوجود و اما ان تكون موجودة قبله و اما ان تكون موجودة معه لكن التوالى كلها باطلة اما الاول اعنى كون الماهية موجودة بعد الوجود فللزوم حصول الوجود بالاستقلال فلا قابلية و لا صفئية و اما الثانى فلان الماهية حينئذٍ موجودة قبل الوجود و اما الثالث فلان الماهية حينئذٍ موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر فينقل الكلام فى وجودها الآخر وهكذا فيتسلسل.

و الجواب عن هذين الدليلين: ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر بل هما فى الواقع امر واحد بلا تقدم و لا تأخر و لا معية بينهما اصلاً و اتصافها به انما هو فى العقل.

الفرق بين الماهية و المفهوم

الفرق بينهما بالعموم و الخصوص من وجه و مادة الاجتماع هي الماهية الموجودة في الذهن حيث انها مهيبة و مفهوم اما الماهية، فلان الماهية اسم لجوهر الشيء و ذاته مطلقا سواء كان موجوداً في الخارج او في الذهن او اعتبر من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين.

و مادة افتراق الماهية عن المفهوم هي الماهية الموجودة في الخارج او الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجودين، فانها يصدق عليها الماهية لا المفهوم و مادة افتراق المفهوم عن الماهية هي المفهوم الوجود اعني ذاك المعنى العام البديهي اذا قيد بالذهني فانه مفهوم حيث انه موجود في الذهن لكنه ليس بماهية بل هو امر يلاحظ في مقابل الماهية.

الفرق بين المهية و الحقيقة

الفرق بين المهية و الحقيقة ايضاً بالعموم من وجه و مادة الاجتماع هي المهية الموجودة في الخارج فانها مهية كما هو واضح و حقيقة لأن الحقيقة عبارة عن الشيء بوصف الموجودية في الخارج فالعناء مثلاً لا حقيقة له اي ليس بموجود في الخارج و ان كان له مهية لكنها توصف بالمعدومية

و مادة افتراق المهية عن الحقيقة هي المهية الموجودة في الذهن

او الماهية من حيث هي و مادة افتراق الحقيقة عن الماهية هي حقيقة الوجود و واقعه بناء على اصالة الوجود حيث انها موجودة فى الخارج و متحققة فيه لكنها ليست مهية بل هي حقيقة الوجود^(١)

الحقيقة تستعمل بمعانى كثيرة:

- ١ - قد تستعمل مرادفة للمهية و مقابلة للوجود. قال الشيخ فى الهيئات الشفاء: إنه من البين أن لكل شىء حقيقة خاصة هى مهيتته، و معلوم أن حقيقة كل شىء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الاثبات^(٢)
- ٢ - و قد تستعمل مرادفة للوجود العينى، و هذا هو المراد بقولهم: حقيقة الوجود اصيلة دون مفهومه.
- ٣ - و قد تستعمل فى السنة العرفاء فى مورد الواجب تبارك و تعالى فى مقابل الوجود المجازى الذى ينسبونه الى الممكنات.
- ٤ - و قد تستعمل فى الوجود السارى فى جميع الموجودات سرياناً عينيّاً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس فى انواعه سرياناً ذهنيّاً او لسريان الكلى الطبيعى فى افراده.
- ٥ - و قد تستعمل مرادفة للكنه، كما يقال: حقيقة الوجود مجهولة اى لا يدرك الذهن كنهه.

اقسام الوجود

ان للاشياء اربعة وجودات: وجودان حقيقيان و وجودان اعتباريان
الاول: الوجود الخارجى كوجود افراد الانسان والحيوان والشجر
والحجر وغيرها

الثانى: الوجود الذهنى وهو علمنا بالاشياء الخارجية وغيرها من
المفاهيم و هذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان لانهما ليسا بوضع
واضع ولا باعتبار معتبر.

الثالث: الوجود اللفظى وهو احضار المعانى بالالفاظ بدلاً من
احضارها بنفسها.

الرابع: الوجود الكتابى وهو وجود للفظ و وجود للمعنى تبعاً اى ان
الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير، و ينسب الوجود الى اللفظ و المعنى
مجازاً بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ الى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

اقسام الوجود: من الرابط و الرابط و المحمول.

ينقسم الوجود الى وجود الرابط و النفسى و المراد من وجود
الرابط ما لا نفسية له اصلاً و يكون مفاد كان الناقصة اعنى ثبوت الشئ،
للشئ، كوجود الرابط بين الموضوع و المحمول سواء كان موجوداً فى
القضية نحو البياض موجود فى الجسم او الجسم كائن ابيض ام لا نحو زيد
كاتب و يعبر عنه بالفارسى بـ «است» و تكون القضية ثنائية، ففى جميعها

اقسام الوجود: من الرابط و الرابطى و المحمولى ٣٦٩

وجود رابط غير مستقل بالمفهومية، وهو الوجود لا فى نفسه ؛ فهو معنى حرفى لا يخبر عنه.

و الوجود النفسى ما يكون مفاد كان التامة اعنى ثبوت الشئ. و يعبر عنه بالوجود المحمولى و هو على ثلاثة اقسام

١ - وجود فى نفسه و لنفسه و بنفسه كوجود الواجب تبارك و

تعالى

٢ - وجود فى نفسه و لنفسه و بغيره كوجود الجوهر

٣ - وجود فى نفسه و لغيره و بغيره كوجود العرض، و يسمّى وجود

الرابطى

و من هنا يعلم الفرق بين وجود الرابط و الرابطى بان الأوّل ما لا نفسية له و يكون مفاد كان الناقصة و الثانى وجود فى نفسه و يكون مفاد كان التامة كوجود العرض.

و بعبارة اخرى: الوجود المحمولى ما كان مستقلاً و قابلاً للحمل على الموضوع نحو الله تعالى موجود، الانسان موجود، و الشجر موجود و الوجود الرابط ما لا نفسية له اصلاً و لا يكون قابلاً للحمل على الموضوع بل يكون رابطاً بين الموضوع و المحمول كما ذكرناه. و الوجود الرابطى ما له وجود فى نفسه اما لغيره و بغيره كوجود الاعراض.

الفرق بين الوجود الخارجى و الذهنى

الوجود الخارجى بحسب الاصطلاح هو الوجود الذى يترتب به على الشئ آثاره المطلوبة ويقال له الوجود فى الخارج، والوجود العينى، والوجود الاصيل

والوجود الذهنى هو الوجود الذى لا يترتب به على الشئ آثاره المطلوبة فى الخارج و ان ترتبت عليها آثار أخر غير آثارها الخارجية كتصور الامور الموجودة فى الخارج كالانسان و الفرس او غير موجودة فى الخارج كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين و سائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لا تصافها باحكام ثبوتية كتميزها من غيرها و حضورها لنا بعد غيبتها و يقال له الوجود الذهنى، والوجود فى الذهن، و الوجود الظلّى، و الوجود الغير الاصيل.

المراد من المادة

المادة تطلق تارةً و يراد منها المادة بالمعنى الاخص و هى الهيولى التى محل للصورة الجسمية والنوعية و أخرى يراد منها المادة بالمعنى الاعم و هى المعنى الأوّل و الموضوع الذى هو محل للعرض و البدن الذى هو محل و متعلق للنفس فيقال للثلاثة اعنى الهيولى و موضوع العرض و متعلق النفس المادة بالمعنى الأعم

الفرق بين المادة الاولى و الثانية

المراد من المادة الاولى (اى مادة المواد التى ليس لها مادة وكل علة المادى تنتهى اليها) ما كانت حاملة لا استعداد الشئ الآخر. ولا يحتاج الجمهور فى اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم، فان كل من له استيهال مخاطبة علمية، يعلم و يعتقد يقيناً بالفكر و الحدس، ان التراب يصير نطفة و النطفة تصير جسد انسان او حيوان و البذر يصير شجراً و الشجر يصير رماداً او فحماً. فهى فى ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعلية لها الا فعلية أنها قوّة الأشياء.

ان المادة (الهولى) من حيث المفهوم لا خلاف فيها لا حد بل وقع الاتفاق من العقلاء، مع افتراقهم فى الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الهيئات الا عند الاشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد، لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة. فالمراد من الجسم هو صورة الجسمية و بالعكس.

و عند المشائين و من يحذو حذوهم جوهر ايسر يتقوم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الاعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم، فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة و عند اصحاب ديمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل (بمعنى ان الجسم

مرکب من اجزاء بالفعل متناهية صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية لصغرها وصلابتها ولكن تقبل القسمة الوهميّة والعقليّة)

وعند قوم آخرهم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين إلّا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى^(١)

والمادة الأولى عند الطالس عبارة عن الماء وعند بعض آخر عبارة عن النار وعند ثالث عبارة عن الهواء وهذه الانظار كلّها مردودة لا دليل عليها والحق أنّ المادة الاولى لا توجد مستقلاً بل تتحقق فى ضمن المركبات

والمادة الاولى عند ديمقراطيس عبارة عن الاجزاء الصغار للجسم (اجزاء لا يتجزّى فى العين) لا تقبل القسمة الخارجيّة لصغرها وصلابتها ولكن تقبل الوهمية والعقلية، خلافاً للمتكلمين فانهم قائلون بان المادة الاولى عبارة عن الاجزاء التى لا تتجزّى لا فى العين ولا فى الذهن.

والمراد من المادة الثانية (الهيولى الثانية) ما كان فى مقابل المادة الاولى التى تقبل الصور الخاصة، فالمضغة مثلاً مادة للانسان والعلاقة مابدة للمضغة والمنى مادة للعلاقة والغذاء مادة للمنى والتراب مادة للغذاء ويطلق على جميع هذه المواد الهيولى الثانية.

الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمى

الجسم الطبيعي: جوهرٌ يُمكنُ أَنْ يُفَرَضَ فيه خطوطٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائم. لا يشترط في جسمية الجسم ان يكون بالفعل ذو ابعاد ثلاثة حتى يرد الاشكال في الجسم الذى يكون تمام ابعاده متساوية لم يعرف الطول من العرض و العرض من العمق. و الكرة التى ليست لها ابعاد ثلاثة بالفعل.

و الفرق بينهما بالالهام و التعيّن فأنّ الجسم إن اعتبر مبهماً بان يلاحظ ذوابعاد ثلاثة من دون تعيّن لا بعاضه فهو جسم طبيعى و ان لوحظ ابعاده متعيّناً بان يكون طوله ٢٠ و عرضه ١٠ و عمقه ٥ مثلاً يسمّى بالجسم التعليمى و ثانياً أنّ الجسم الطبيعي لا يتغيّر بالتكاثف و التخلخل (التضييق و التوسعة) بل هو ثابت فى كلّ حال مادام الجسم باقياً بخلاف الجسم التعليمى فانه يتغيّر بتغيّر الكمية.

الفرق بين المعقولات الاولى و المعقولات الثانية الفلسفية و المنطقية.

المعقولات الاولى: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض على المعروض كلاهما فى الخارج و بعبارة اخرى: المفاهيم التى لها ما بازاء فى الخارج بحيث يكون عروض المحمول على الموضوع و

٣٧٤.....القواعد و الفروق

اتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما فى الخارج نحو زيد قائم مثلاً يسمّى
المعقولات الاولى.

المعقولات الثانية الفلسفية: ما كان عروض المحمول على
الموضوع فى الذهن واتّصاف الموضوع على المحمول فى الخارج نحو
الانسان ممكن و النار علة للحرارة. وبعبارة اخرى: المفاهيم التى ليس لها
ما بازاء فى الخارج كمفهوم الممكن و الواجب و العلة و المعلول
المعقولات الثانية المنطقية: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و
عروض العارض على المعروض كلاهما فى الذهن. نحو الانسان كلّى لان
المفهوم الكلية يعرض على الانسان فى الذهن و الانسان الذهنى يتصف
بالكلية لا الانسان الموجود فى الخارج.

المراد من العقل و النفس و المادة

العقل: هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً
و النفس: هى الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً.
و المادة: هى الجوهر الحامل للقوة و الصورة الجسمية. كما ذكرنا سابقاً.

الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالضميمة.

المحمول بالضميمة: ما لا يتوقف على ضمّ ضميمة على المعروض، بل نفس المعروض و ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه منشأ لصحة الحمل عليه و ذلك كالممكن و الشئ، المحمولان على الانسان، فأنّ الانسان بذاته و من حيث نفسه مع قطع النظر عن كل ما يكون غيره ممكنٌ و شئٌ.

و المحمول بالضميمة: ما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض بحيث لو لاه لم يصح الحمل و ذلك كالكاتب و الضاحك، فان ما لم ينضم اليه الكتابة و الضحك لم يستحق لان يحمل عليه الكاتب و الضاحك.

الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة

المراد من المحمول بالضميمة هو كل محمول يتوقف صحة حمله على موضوعه على قيام امر مغاير للموضوع معه كالأبيض المحمول على الجسم حيث يتوقف صحة حمله عليه على قيام البياض به و يقابله الخارج المحمول و هو ما يصحّ حمله على معروضه بلا توقف في صحة حمله على قيام امر به مغاير له كالشئ، و الممكن. كما ذكرناه سابقاً.

المراد من التركيب الحقيقى و الاعتبارى

الكلام فى هذه المسئلة يقع تارتا فى مرحلة الثبوت اى ما به يتحقق المركب الحقيقى و اخرى فى مرحلة الاثبات اعنى ما به يحرز انه مركب حقيقى اما مرحلة الثبوت

فالتكوين الحقيقى يحصل من اجتماع امور بينها فعل و انفعال و احتياج و افتقار بكون بعضها مؤثراً فى بعض و بعضها متأثراً عن بعض كالماهية المركبة من الجنس و الفصل و الجسم المركب من المادة و الصورة

و اما مرحلة الاثبات فامارة التركيب الحقيقى هو ان يترتب على الكل اثر مغاير مع الآثار المترتبة على الاجزاء كالياقوت المركب من العناصر الذى اثره تفريح القلب و هو غير آثار العناصر و امارة التركيب الاعتبارى هى ان يكون اثره مجموع الآثار المترتبة على الاجزاء كفتح البلد الذى هو اثر العسكر اذا الفتح عبارة عن قلع قوّة العدو و اقامة الفاتحين مقامهم و هو ينحل الى عدة افعال كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر و مجموع هذه الافعال هو الفتح.

الفرق بين التركيب الانضمامي والاتحادي

المراد من التركيب الانضمامي هو ان ينضم شيء الى شيء ويكون لكل واحد منهما ذات عليحدة في المركب منهما، فيكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الابواب والاشباب واللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية

والتركيب الاتحادي هو ان يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً وهما ذات واحدة في الخارج. اقسام اللازم:

اللازم ينقسم الى ثلاثة اقسام

- ١ - لازم الوجود الخارجي: كالحرارة بالقياس الى النار
- ٢ - لازم الوجود الذهني: كالكلية بالنسبة الى الانسان
- ٣ - لازم الوجودين: كالزوجية بالقياس الى الاربعة وهذا يسمى بلازم الماهية ايضاً.

اتحاد العاقل و المعقول

اعلم ان البحث فى اتحاد العاقل و المعقول (اتحاد العالم و المعلوم)
يقع عن جهات:

الاولى: فى القائلين به واول - لنقل عنه من الحكماء هو
«الفرفوريوس» من المشائين و قد نقل عنه الشيخ فى كتبه قال فى
الاشارات^(١): انّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلية صار هو هو - الى ان قال - و كان لهم رجل يعرف بـ
«فرفوريوس» عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يُثنى عليه المشائون، و هو
حَسَفُ كَلِه. و هم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه.
و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول. و قال الشيخ فى الشفاء: ^(٢) و ما يقال من أنّ ذات النفس تصير
هى المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فأنتى لست افهم قولهم انّ
شيئاً يصير شيئاً آخر، و لا اعقل ان ذلك كيف يكون - الى ان قال - نعم هذا
فى شىء آخر يمكن ان يكون، على ما سنفصله فى موضعه. و قال فى
التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل و العاقل و المعقول. و هذا

١ - راجع النمط السابع من الاشارات.

٢ - الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات

الحكم لا يصحّ إلّا فى الاوّل»^(١) و مراده هذا الاتحاد فى مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارك و تعالى، و أمّا فى العلم بالنفس فهو حاصل فى جميع الجواهر المجردة.

و قال فى التعليقات ايضاً: «و أمّا ما يقال أنّا اذا عقلنا شيئاً فأنا نصير ذلك المعقول، فهو محال، فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا البارى ان نتّحد به و نكون هو. و هذا الحكم لا يصحّ إلّا فى الاوّل، فانه يعقل ذاته، و ذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الاشياء من ذاته، و كل شىء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل^(٢)

المتألهين فشيّده باحسن اساس و صار من احدى المطالب العالية من حكمة المتعالية.

الجهة الثانية: فى تحرير محل البحث و ما هو المحكوم بالاتحاد من العاقل و المعقول

اعلم انه عند ادراكنا معقولاً مثل ما اذا تعقلنا الانسان مثلاً فهنا اشياء: وجود النفس العاقلة، و مهيّاتها، و وجود الانسان المعقول بالذات الذى فى القوة العاقلة، و مهيّته، و وجود الانسان المعقول بالعرض الذى هو انسان خارجى و مهيّته التى هى عين مهيّة الانسان المعقول بالذات، فالمعقول بالذات متحد المهيّة مع المعقول بالعرض و متغاير معه بالوجود فهنا ستة امور (١) وجود العاقل و مهيّته (٢) و وجود المعقول بالذات و مهيّته (٣) و وجود المعقول بالعرض و مهيّته و المقصود من اتحاد العاقل و

المعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي عين مهية المعقول بالعرض، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوه بانه اذا تعقلنا شجراً يصير ماهيتنا عين ماهية الشجر و اذا تعقلنا حجراً تصير ماهيتنا عين ماهية الحجر و لعل الى ذلك ينظر ما اورده الشيخ على القائلين بالاتحاد بقوله: ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الخ

و لا اتحاد وجود العاقل مع ماهية المعقول بالذات التي هي ماهية المعقول بالعرض و لا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجى الذى هو المعقول بالعرض بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذى وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله و هذه الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب بل يكون على احد نحوين اما بنحو الكثرة فى الوحدة بمعنى وجود صور العلمية على نحو اللف و الرتق بوجود النفس فى المرتبة الشامخة من النفس و المقام العالى منها او بنحو الوحدة فى الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر و الفتق بنور وجود النفس و شعاعه و اشراقه الذى هو ظل وجودها و كالمعنى الحرفى بالنسبة اليها و بعد تنقيح محل البحث يظهر ان اكثر ما اورده على القول بالاتحاد خارج عن موضوعه و ليس اشكالا عليه بل هو ناش عن عدم التدبر فى موضوع البحث.

و قال الفيلسوف المجدد فى تعليقه على نهاية الحكمة ماهذا

لفظه:

فنقول: المراد بالاتحاد بين العاقل و المعقول هو الاتحاد فى الوجود دون المفهوم و المهية. فمن البديهي ان مهية العاقل لا تنقلب الى مهية المعقول، و لا مهية المعقول تنقلب الى مهية العاقل، كما ان اتحاد مفهومين متباينين ببعضهما او اتحاد وجودٍ بما أنَّه وجود بمفهوم بما انه مفهوم ايضاً غير معقول.

و اما اتحاد الوجودين فليس المراد به ان وجودين اثنين يصيران وجوداً واحداً بعينه، بل المراد ما يشتمل اتحاد الرابط بالمستقل، و اتحاد الرابطى بالموضوع. اما الاول فيجرى فى كل علة مفيضة للوجود مع معلولها، و يرجع الى التشكيك الخاص فى حقيقة الوجود، و معناه عدم استقلال المعلول دون العلة و كونه ريطاً محضاً بها. فالاتحاد بهذا المعنى حاصل فى علم العلة و المعلول ببعضهما علماً حضورياً.

و اما العلوم الحصولية فما كان منها من فعل النفس كما فى المعقولات الثانية يجرى هذا المجرى، و كذا فى غيرها عند من يعدّها من فعل النفس. لكن هذا المشى يختص بالقائلين بالتشكيك الخاصى فى حقيقة الوجود كصدر المتألهين و اتباعه.

و اما الاتحاد بالمعنى الثانى فينقسم الى قسمين: اتحاد العرض بالجوهر، و اتحاد الصورة بالمادة. فكل من يقول بأن العلم كيف نفسانى و يصحّح اتحاد وجود العرض بوجود الجوهر لا يتحاشى عن اتحاده بالنفس اتحاد العرض بالموضوع، كما صرّح به صدر المتألهين و اتباعه و منهم

الاستاذ ﴿قَبِيْرٌ﴾ فى مواضع متعددة و لا سيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و شئونه. و حيث ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فيتمّ القول باتّحاد العلم و العالم و المعلوم بهذا المعنى. و لكن يظهر من كلامهم فى هذا الباب أنّهم يذهبون الى ابعد من ذلك ممّا يرجع الى كون النفس كمادّة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتّحاد معها تحصّلاً جوهريّاً جديداً.^(١)

الجهة الثالثة: فى ذكر البراهين على الاتّحاد و قد استدلوا له بوجه:

الاول: ما نقل عن اسكندر الافروديسى من اتّحاد المادة و الصورة و ان التركيب بينهما اتّحادى و هو ان يصير الشىء عين شىء آخر و متحداً معه و يكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هى عين كل منهما و عين المركب منهما كصيورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة فى الخارج كما ذكرنا آنفاً.

و اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة مع كونها جسمانية فاتّحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولائى للطافتها و تجردها مع الصورة العلمية اولى

الثانى: ما استدل به صدر المتألّهين و هذا نصّ عبارته: إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكيمة التى لم ينقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، و نحن لمّا رأينا

صعوبة هذه المسألة و تأملنا فى اشكال كون العلم بالجواهر جوهرأ و عرضأ و لم نر فى كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابى على كالشفاء و النجاة و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفى العليل و يروى الغليل بل وجدناه و كل من فى طبقتة و أشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق الطوسى نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشىء يمكن التعويل عليه، و اذا كان هذا حال هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام و الخيالات و اولى وساوس المقالات و الجدالات ؛ فتوجهنا جبليأ الى مسبب الاسباب و تضرعنا تضرعأ غريزيأ الى مسهل الامور الصعاب فى فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارأ كثيرة سيما فى باب اعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقايق الالهية لمستحقه و محتاجيه ان عادته الاحسان و الانعام، و سجيته الكرم و الإعلام، و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط انوار الافاضة فأفاض علينا فى ساعة تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، و فتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحأ مبيناً و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول: «امتثالاً لقوله تعالى: و اما بنعمة ربك فحدث.» ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها، و مثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل و لا محسوسة ايضأ كذلك ألبالعرض، و الاخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً إما تامأ فهي صورة معقولة بالفعل او ناقصأ فهي متخيلة او

محسوسة بالفعل، و قد صحّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شىء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود فى نفسه و وجوده للجوهر الحاس شىء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الأمر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للآخرى، و يكون الارتباط بينهما لمجرد الحالّيّة و المحليّة كالسواد و الجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأنّ اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود فى نفسه و ان قطع النظر عن قرينة لكنّ الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الّا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر و كون الشىء معقولاً لا يتصور الّا بكون شىء عاقلاً له، فلو كان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى و هو وجود الصورة العقلية، فإنّ الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة سواء كان تجرّدّها بتجريد مجرّد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل ابداً سواء عقلها عاقل من خارج ام لا فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول و الّا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، و قد مرّ فى مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان فى الوجود و فى درجة الوجود ايضاً ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و ان كان بالقوة

كان الآخر بالقوة و ان كان احدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضاً ثابتاً فيها الخ^(١)

الثالث: ان الخارج كما لم يكن ظرفاً للخارجى مثل المكان الذى ظرف للمتمكن بل الخارجى مرتبة من وجود الخارج وبه يشكل الخارج و يتحقق و ليس نسبته الى الخارج كنسبة الكوز الى الماء حيث يكون الكوز شيئاً و هو الظرف و الماء شيئاً آخر و هو المظروف و اذا قلنا زيد فى الخارج لا يكون الدار التى زيد فيها خارجاً لزيد اذا الدار ايضاً فى الخارج بل زيد و دار زيد و البلد الذى فيه دار زيد و الارض التى فيها بلد دار زيد و السماء الذى يظل على تلك الارض كلها فى الخارج بمعنى ان كل واحد منها شىء من الخارج فالخارج و الخارجى شىء واحد كذلك الذهن ليس شىء و الذهنى شىء آخر حتى يكون الذهن ظرفاً و الذهنى مظروفاً و يكون حصوله فيه كحصول المظروف فى الظرف بل الذهن و الذهنى شىء واحد و انما عبّر عنه بالتأييد لأنّ مقايضة الذهنى و الذهن الى الخارجى و الخارج لا يصير برهاناً على اتحاد الذهن و الذهنى لا مكان الفرق بينهما و بين الخارج و الخارجى باتحاد الخارج و الخارجى دون الذهن و الذهنى.

الرابع: ان المعقول بالذات مجرد و كل مجرد عاقل لذاته، فالمعقول عاقل لذاته و لكن هذا انما يتم لو ثبت عدم قيام المعقول بالنفس بالقيام الحولى كما عليه صدر المتألهين و اما مع قيامه به قياماً حلوئياً، فلا اذا البرهان دالّ على ان المجرد القائم بذاته عاقل لذاته معقول لذاته لا مطلقاً.

الخامس: ان ادراك الكليات انما هو بمشاهدة النفس العقول المتكافئة العرضية عن بعد كما هو طريقة صدر المتألهين وان للنفس تحصل اضافة شهودية اشراقية اليها كما قالوا اياها يتلقى العقل عند ادراكه و معلوم انها اى العقول المشهودة المدركة مجردة قائمة بذاتها و كل مجرد كذلك فهو عاقل.

السادس: ان المصداق الحقيقى لكل مشتق انما هو مبدئه و انما يسند الى من قام به المبدأ لاجل اتصافه بذاك المبدأ، فيكون اسناد المشتق الى المبدأ نفسه من قبيل وصف الشئ بحال نفسه والى من اتصف بالمبدأ من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه فالوجود موجود بنفسه و المهية موجودة بالوجود و البياض ابيض بنفسه و الجسم ابيض بالبياض و هكذا و النفس مع كونها تقابل العقل قد سمى عندهم بالعقل باعتبار المعقول فان المعقول عقل بنفسه فمن حيث هو معقول بالقوة يسمى عقلاً بالقوة و من حيث هو معقول بالفعل عقل بالفعل.

السابع: ان النفس باعتبار مقامها الشامخ و باطن ذاتها فياض للمعقولات و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقداً له بل واجد ايّاه. (١)

و قال العلامة الطباطبائى (قَدِّيرٌ): علم الشئ بالشئ هو حصول المعلوم اى الصورة العلميّة للعالم كما تقدّم، و حصول الشئ وجوده و وجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم

وحضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً فإنّ
المعلوم الحصوليّ ان كان امراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع
ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع كون الشيء
موجوداً لنفسه ولغيره معاً، وان كان امراً وجوده لغيره وهو الموضوع وهو
مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغيره
متحد بذلك الغير، فهو متحد بما يتحدّ به ذلك الغير. ونظير الكلام يجرى
في المعلوم الحضورى مع العالم به. ^(١)

مراتب العقل.

ذكر الشيخ للقبّة النظرية للنفس اربع مراتب:

١ - العقل الهيو لانيّ (وهي مرتبة كون النفس خالية عن جميع
المعقولات. وتسمّى العقل الهيو لانيّ، لشباهته الهيولي الأولى في خلوّها
عن جميع الفعليّات)

٢ - والعقل بالملكة وهو الذي قد حصلت له الأوّليات مثل انّ
الكلّي اعظم من الجزء (هي مرتبة تعقلها للبديهيّات من تصور او تصديق)
٣ - والعقل بالفعل وهو الذي حصلت له الصور المكتسبة من

الأوّليات مخزونة عنده بحيث متى شاء رجع اليها و طالعها بالفعل (وهي
مرتبة تعقلها للنظريات باستنتاجها من البديهيّات)

٤ - و العقل المستفاد و هو الذى تكون الصورة حاضرة عنده
فيطالعها و يعقلها بالفعل و يعقل انّه يعقلها بالفعل و يسمّى مستفاداً لكونه
مستفاداً من العقل الفعّال. (١)

و نقل عن المعلم الاوّل ان العقل على ثلاثة اضرب: العقل
الهيولانىّ و العقل بالفعل و العقل بالملكة. (٢)

و قال المعلم الثانى: ان العقل النظرىّ واقع عند قدماء على اربعة
انحاء: عقل بالقوة، و عقل بالفعل، و عقل مستفاد، و عقل فعّال. و انّما
اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه و بين العقل الهيولانى كثير
تفاوت فى الدرجة العقلية. (٣)

و قال فى الاسفار: «و الفرق بينه (اى العقل المستفاد) و بين العقل
الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مستفادة كانت مقترنة بالمادة ثم تجرّدت
عنها بعد تحوّلها فى الاطوار، و العقل الفعّال هو صورة لم تكن فى مادة
اصلاً و لا يمكن ان تكون الا مفارقة» (٤)

و قال بعض الحكماء بأنّ للنفس سبع مراتب: (١) و هى العقل
الهيولانى (٢) و العقل بالملكة (٣) و العقل بالفعل (٤) و العقل المستفاد
(٥) و المحو الذى هو مقام التوحيد الانفعالى (٦) و الطمس و هو مقام

١ - طبيعيات الشفاء و الاشارات و النجات و التحصيل.

٢ - الحكمة المتعالية ج ٣ ص: ٤٢٨ - ٤٣٣

٣ - الحكمة المتعالية ج ٣ ص: ٤٢١ - ٤٢٧

٤ - الحكمة المتعالية. ج ٣ ص ٤٦١

التوحيد الصفاتي (٧) والمحق وهو مقام التوحيد الذاتى (١).

المراد من النفس

النفس: جوهر مجرد عن المادة ذاتاً متعلق بها فعلاً وهو فلكى و
انسانى وحيث انه مجرد عن المادة ذاتاً يشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً و
من حيث انه تعلق بالمادة فعلاً يشبه المادى، فيكون واسطة بين المادى
الصرف وبين المجرد المحض.

مراتب النفس عند العرفاء

اعلم ان للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص فى مراتب النفس قد
اصطلحوا عليها فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع يعبرون عنها با
للطائف السبعة وهى التى يشير اليها الجامى فى شعر بقوله:

هفت شهر عشق را عطار گشت

ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم

وهى (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسرّ

(٦) والخفى (٧) والاخفى فهى طبعٌ باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون و نفسٌ باعتبار مبدئيتها للأدراكات الجزئية و قلبٌ باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية و روحٌ باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل لها و سرٌ باعتبار فنائها فى العقل الفعّال و خفىٌ باعتبار فنائها فى مقام الواحدية و اخفى باعتبار فنائها فى مرتبة الأحديّة.^(١)

اقسام المواد الثلاث

ينقسم كل من هذه المواد الثلاث الى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس الى الغير الّا الامكان، فلا امكان بالغير.

١ - الوجوب بالذات: هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه كواجب تعالى

٢ - الوجوب بالغير: كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود كوجود المعلول بالنسبة الى العلة التامة

٣ - الوجوب بالقياس الى الغير: كون الشئ ضرورى التحقق بالنظر الى وجود الغير كوجوب العلة اذا قيس الى معلولها باستدعاء منه، فانه بوجوده يابى الّا أن تكون علته موجودة، و كوجوب المعلول اذا قيس الى علته التامة باقتضاء منها، فانها بوجودها تأبى الّا ان يكون معلولها موجوداً او كوجوب احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر.

٤ - امكان الذاتى: هو كون الشئ فى نفسه بنفسه لا يكون له

الوجود ضرورياً ولا العدم ضرورياً

٥- الامكان بالغير ممتنع للزوم الانقلاب و تحصيل الحاصل

٦- الامكان بالقياس الى الغير: اذا قيس الشئ الى ما لا يستدعى وجوده ولا عدمه بان لا يكون بينهما علّة و معلوليّة و لا معلوليتهما لو احد ثالث.

٧- الامتناع الذاتى: وهو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه كضرورة العدم للمحالات الذاتية التى لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما و سلب الشئ عن نفسه و شريك البارى.

٨- الامتناع بالغير: كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علّة وجوده كضرورة عدم الممكن التى تلحقه من ناحية عدم علّته.

٩- الامتناع بالقياس الى الغير: كامتناع وجود العلّة التامة اذا قيس الى عدم المعلول بالاستدعاء و كامتناع وجود المعلول اذا قيس الى عدم العلّة بالافتضاء، و كامتناع وجود احد المتضائفين اذا قيس الى عدم الآخر و عدمه اذا قيس الى وجود الآخر.

اقسام الامكان

قسّموا الامكان الى اقسام سبعة:

١ - الامكان الخاص: وهو سلب الضرورة الذاتية عن طرفي المخالف والموافق معاً (يكون في نقطة مقابل الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي)

٢ - الامكان العام: وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية. (هو في مقام الامتناع الذاتي)

٣ - الامكان الاخص: وهو سلب الضرورات الثلاث الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين، فيكون اخص من الامكان الخاص اذ في سلب الضرورات الثلاث تكون الضرورة الذاتية مسلوبة ويمكن انفكاك سلب الضرورة الذاتية و لذلك سمى بالامكان الاخص (هو في مقابل مطلق الضرورات و الامتناع الذاتي و الوصفى، و الوقتى).

٤ - الامكان الاحتمالى: وهو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول و هو في الامور المستقبلية التى لم يتعيّن فيها ايجاب و سلب، فاذا سئل عن شخص هل يجىء المطر غداً ام لا؟ فيقول فى الجواب: يمكن ان يجىء المطر. لعدم علمه بالعلة. و يقال له الامكان الاستقبالى ايضاً.

٥ - الامكان الاستعدادى: وهو وصف و جودى من الكيفيات القائمة بالمادة تقبل به المادة الفعليات المختلفة. و هو ما ذكره الشيخ

شهاب الدين السهروردي.

والفرق بينه وبين الامكان الخاص انه صفة وجودية تقبل الشدة و الضعف و القرب و البعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة و يبطل منها بوجود المستعد بخلاف الامكان الخاص الذي هو معنى عقلي لا يتصف بشدة و ضعف و لا قرب و بعد و موضوعه الماهية من حيث هي لا يفارق الماهية موجودة كانت او معدومة

٦- الامكان الوقوعي: كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال و في مقابله محال وقوعي كوجود المعلول بلا علة.

٧- الامكان الفكري و الوجودي: ما للوجود المعلولي من التعلق و التقوّم بالوجود العلّي و خاصّة الفقر الذاتي للوجود الامكاني بالنسبة الى الوجود الواجبي جلّ و على.

اقسام الامكان

الامكان الفرضي والوجدى	الامكان الاستعدادى	الامكان الاحتمالى	الامكان الاخص	الامكان العام
------------------------	--------------------	-------------------	---------------	---------------

(وقد ذكر توضيح كل واحد منها فيما سبق)

مناط حاجة الممكن الى العلة

وانَّ العلةَ هو الامكان دون الحدوث.

حاجة الممكن الى العلة بديهية اولية غير مفترقة الى الدليل، فانَّنا اذا تصورنا الماهية بما أنَّها ممكنة تستوى نسبتها الى الوجود والعدم فلا شكَّ فى اتصافها بأحد الوصفين من العلة لأنَّ تخرجها عن حدِّ الاستواء وقد وقع الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى تعيين مناط الحاجة، واشهر الأقوال فى المسئلة قول الفلاسفة بأنَّ المناط هو الامكان وقول كثير من المتكلمين انه هو الحدوث. وقال صدر المتألهين فى موضع من الاسفار بعد الاشارة الى هذا الاختلاف ما لفظه: «الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلقياً متقوماً

بغيره مرتبطاً اليه»^(١) وهذا هو الذى يعبر عنه بالامكان الفقرى او الوجودى.

والحق هو الاول وبه قالت الحكماء، واستدلوا عليه بوجوه:

الاول: بأنّ الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود وباعتبار عدمها ضرورية العدم. وهاتان ضرورتان بشرط المحمول و الضرورة مناط الغنا عن العلة والسبب. والحدوث هو كون وجود الشئ بعد عدمه. وان شئت فقل: هو ترتب احدى الضرورتين على الاخرى. والضرورة كما عرفت مناط الغنا عن السبب، فما لم تعتبر الماهية بامكانها لم يرتفع الغنا و لم تتحقق الحاجة و لا تتحقق الحاجة الا بعلتها و ليس لها الا الامكان.^(٢)

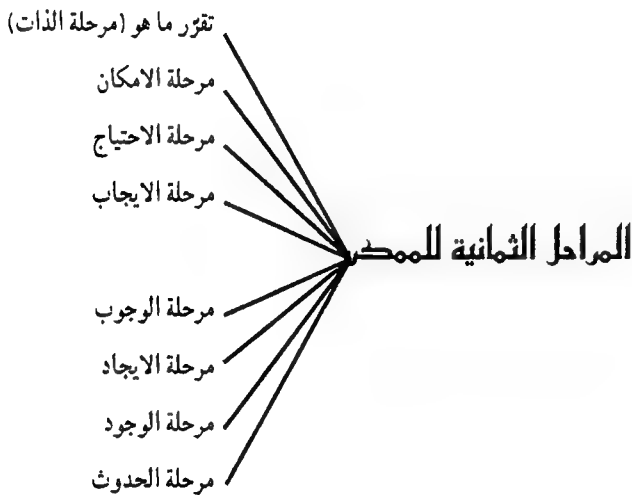
الثانى: الحدوث، وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم، صفة الوجود الخاص فهو مسبق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف على الصفة، و الوجود مسبق بايجاد العلة، و الايجاد مسبق بوجوب المعلول و وجوبه مسبق بايجاب العلة على ما تقدّم، و ايجاب العلة مسبق بحاجة المعلول و حاجة المعلول مسبقة بامكانه، اذ لم يكن ممكناً لكان اما واجباً و إما ممتنعاً، و الوجوب و الامتناع مناط الغنا عن العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة و العلة متقدمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب و هو محال كما ذكر الحكيم السبزوارى فى غرر

الفرائد^(١): الشئ قُرّر، فأمكن، فأحتاج، فأوجب، فأوجد، فوجد، فحدث. فلكل ممكن مراحل ثمانية: ١ - تقرّر ما هوى اى كون الشئ فى مرحلة ذاته ٢ - مرحلة الامكان اى مرحلة عدم الاقتضاء ٣ - مرحلة الاحتياج اى احتياجه الى العلة ٤ - مرحلة الايجاب اى اقتضاء العلة وجوب المعلول ٥ - مرحلة الوجوب اى وجوب المعلول عند وجود العلة ٦ - مرحلة اليجاد اى انتساب الشئ الى علته

٧ - مرحلة الوجود اى انتساب الشئ الى الوجود

٨ - مرحلة الحدوث وهو وجود الشئ بعد عدمه

الحدوث كيفية وجود متأخر عن الفقر والحاجة فالافتقار يكون متقدماً على الوجود والوجود متقدم على الحدوث، فالحدوث متأخر عن الافتقار بمراتب ولا يعقل ان يكون المتأخر عن الشئ علة له لأنّ العلة يجب ان تكون متقدمة على المعلول بالرتبة مع ان الحدوث متأخر عن الافتقار بالرتبة.



تنبيه: المراد من هذه المراحل الثمانية فى نظر العقل، وفى

الوجود الذهنى، حيث أنّ العقل يتصور مهية الممكن، و يضعها أولاً، ثم يضع امكانها و يصدق بثبوته لها، فيحكم باحتاجها الى العلة من جهة امكانها. ثم يطلب لها علة، تكون علة لوجوبها و وجودها، فيحكم بايجاب العلة لها من جهة القاعدة المقررة، ان الشئ ما لم يجب لم يوجد، ثم يحكم بوجوبها بسبب الايجاب و بعد ذلك يحكم بايجاد العلة، و بوجودها عقيب ذلك الايجاب.

الثالث: أنّ عدم السابق على وجود الشئ، مقابل و معاند له فكيف يشترط وجود الشئ، بمعانده؟ و ان كان سبق عدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لانّ المعاند لما يجب ان يكون مقارنا للشئ، معاند و مناف له

ايضاً. واما الامكان، فهو يجمع وجود الشيء و ليس مقابلاً له.

الرابع: ان الحوادث فى حال البقاء مفتقرة الى العلة (والا يلزم ان لا ينعدم شىء من الحوادث) فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث (فلا يفتقر الى العلة فيكون واجباً) و ان كان هو الامكان، يثبت المطلوب.

كل من قال بأن الامكان علة تامة فى احتياج الأثر الى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر و الدليل عليه أن علة الحاجة انما هى الامكان و هو لازم للماهية ضرورى الزوم، فهى ابدأ محتاجة الى المؤثر لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول.

مناط الصدق فى القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية

الصدق فى الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما فى الخارج (بان يكون الخارج ظرفاً لنفسها، لا لوجودها) و كذا فى الحقيقية، اذ فيها ايضاً حكم على الموجود الخارجية، و لكن محققة او مقدرة و اما الصدق فى الذهنية، فباعتبار مطابقة نسبتها لما فى نفس الأمر^(١) اذ لا خارج لها تطابقه.

١ - فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه فاذا قيل: الاربعة فى نفس الأمر كذا، معناه ان الاربعة فى حد ذاتها كذا فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمّر

المطابقة من باب المفاعلة عبارة عن التطابق بين شيئين فالخبر اذا طابق الواقع كان الواقع ايضاً مطابقاً مع الخبر، فالخبر مطابق مع الواقع بالكسر و مطابق معه بالفتح، فهو من حيث انه مطابق بالكسر صادق و من حيث انه مطابق بالفتح حق فالصدق و الحق كلاهما صفتان للخبر لكن باعتبار كونه مطابقاً و مطابقاً.

اقسام الفاعل

انّ الفاعل، امّا ان يكون له علم بفعله، اولاً. و الثانى امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع اولاً، فهو الفاعل بالقسر. و الاول، اما ان لا يكون فعله بارادته، فهو الفاعل بالجبر، او يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل هو عينه، و يكون علمه بذاته هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لا غير، فهو الفاعل بالرضا؛ اولاً، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلول، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته، فهو الفاعل بالعناية؛ او لا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى، فهو الفاعل بالتّجلى. و يقال له العناية بالمعنى الاعم.^(١)

و نشير الى توضيح كل واحد منها منفرداً

١ - الفاعل بالطبع (بالطبيعة): هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته كالا حراق بالنسبة الى النار

٢ - الفاعل بالقسر: وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختيار و يكون فعله خلاف مقتضى طبيعته كالنفس فى مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض، فإنّ الافعال عندئذٍ تنحرف عن مجرى الصّحة لعوامل قاسرة.

٣ - الفاعل بالجبر: وهو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعدان يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه كاكراه الانسان على فعل لا يريده.

٤ - الفاعل بالرضا: ما يكون علمه بفعله مع فعله، بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غير كالانسان يفعل الصور الخيالية و كفاعلية الواجب تعالى للاشياء عند الاشراقيين (ما كان فعله عين علمه التفصيلي و يكون له علم اجمالى قبل فعله).

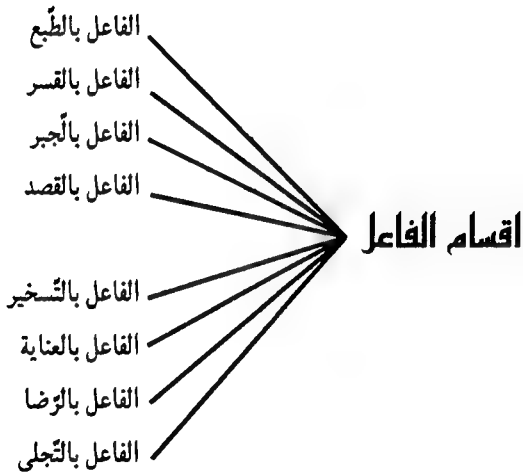
٥ - الفاعل بالعناية: وهو الذى له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالانسان الواقع على جذع عال، فانه بمجرد توهم السقوط يسقط على الارض، و كالواجب تعالى فى ايجاده الاشياء عند المشائين.

(ما كان له ادراك و شعور و لا يحتاج الى امر زائد على ذاته).

٦ - الفاعل بالتجلى: وهو الذى يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله و لا يقترن فعله بالداعى و لا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته بل يكون عين ذاته، كالنفس الانسانية المجردة، فإنّها لما كانت صورة اخيرة لنوعها كانت على بساطتها مبدءاً لجميع كمالاتها الثانية التى هى لعلّيتها واجدة لها فى ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و ان لم يتميز من بعض و كالواجب تعالى بناء على انه له علماً اجمالياً بالاشياء فى عين الكشف التفصيلي.

٧- الفاعل بالقصد: وهو الذى له علم و ارادة وعمله بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالانسان فى افعاله الاختيارية وكالواجب عند جمهور المتكلمين. (ما كان فعله باختياره وقصده المسبوق بالتصور و تصديق الفائدة)

٨- الفاعل بالتسخير: وهو الفاعل الذى هو وفعله لفاعل، فهو فاعل مسخر فى فعله، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخرة فى أفعالها للنفس الانسانية، وكالعلل الكونية المسخرة للواجب تعالى، (ما كان فاعليته فى طول فاعلية فوقه)



اقسام السبق

وهي ثمانية اقسام:

- ١- التقدّم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم، فانه لو لا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم، فهذا الترتيب العقلي هو التقدم بالعلية (اي تقدم العلة التامة التي يجب بوجودها على معلولها)
 - ٢- التقدم بالطبع وهو أنّ المتقدم له حظّ في التأثير في المتأخر و لا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين. (كتقدّم العلة الناقصة على المعلول)
 - ٣- التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن.
- السبق الزماني هو تقدم السابق الغير المجامع مع المسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الأمس على اليوم واليوم على غد او عرضياً مستنداً الى امر آخر غير الذات كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومى ويجب عوده بالاخرة الى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات هذا عند الحكماء. والمتكلمون جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض قسماً عليحدة من اقسام السبق سموه بالسبق بالذات وقالوا بانه ليس سبقاً بالزمان والّا لزم ان يكون للزمان زمان، واجاب الحكماء عن دليلهم بانه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق وهو ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان و يكون عروض السابقة والمسبوقية لهما لذاتيتهما ولا يخفى ان هذا الاختلاف يرجع الى الاصطلاح ولا مشاحة فيه.

٤ - التقدم بالرتبة وهى اما حسّية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع.

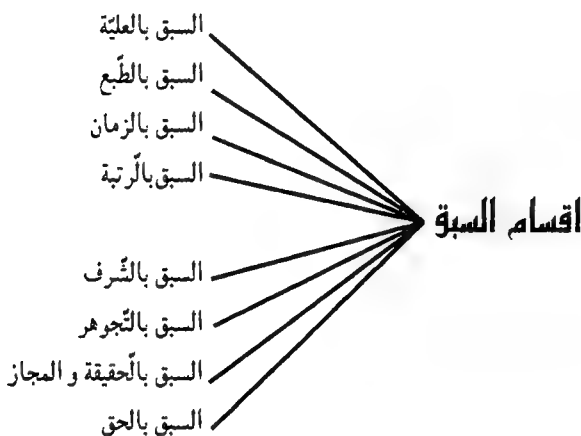
٥ - التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم و الفاضل على المفضل.

٦ - السبق بالتّجوهر (السبق بالمهية) وهو تقدم علل القوام على المعلول (كتقدّم اجزاء الماهية من الجنس و الفصل عليها بناء على اصالة الماهية).

٧ - السبق بالحقيقة و المجاز وهو ان يشترك امران فى الاتصاف بوصف، غير ان احدهما بالذات و الآخر بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة و جالسها و كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فان التحقق للوجود بالحقيقة، و للماهية بالمجاز و بالعرض.

٨ - السبق و التأخّر بالحق و هو تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها كما قال صدر المتألهين (قَدِيرٌ):

وهذا ضرب غامض من اقسام التقدّم و التأخّر لا يعرفه الا العارفون الراسخون، فانّ للحق تعالى عندهم مقامات فى الالهية كما ان له شئونها ذاتية ايضاً لا ينثلم بها احديته الخاصة، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم اذا الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية. و اما تقدّم الوجود على الوجود، فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، اذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و مفعولية، بل حكمهما شى واحد له شئون و اطوار و له تطوّر من طور الى طور. (١)



اقسام الوحدة

اعلم انّ الوحدة رفيق الوجود، يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد، ويوافقه ايضاً في القوة والضعف، فكلّ ما وجوده اقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال و لذلك ربما ظنّ ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم

وقال صدر المتألهين (قَدِّسَ) ايضاً في الاسفار: لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين، احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اى كون الشئ واحداً ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجاً والآخر ما به يكون الشئ واحداً بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها و

هذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الأوّل، فانه من لوازم نفى الكثرة و الوحدة بالمعنى الانتزاعى ظلّ للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل ارتباطه و تعلقه بها

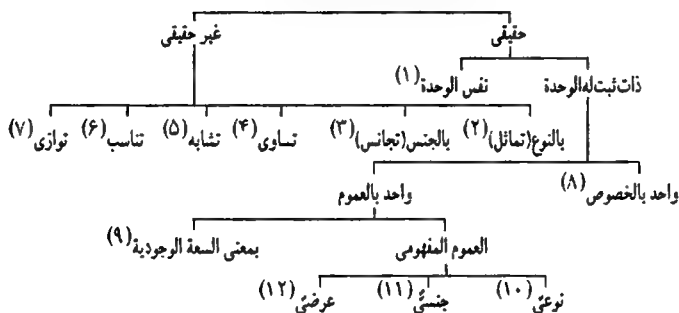
فإنّ الواحد له اقسام اخصرها ما ذكره الحكيم السبزواري في شرح منظومته و هذا لفظه: الواحد اما حقيقي و هو ما لا يحتاج في الاتصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض، وبعبارة اخرى ما هي وصفه بحاله لا بحال متعلقه، و اما غير حقيقي و هو بخلافه (اي يحتاج في الاتصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض كما سيأتي)

ثم الحقيقي اما ذات له الوحدة ام لا بل نفس الوحدة العينية لا مفهومه الذهني العنوانى الثانى هو الواحد بالوحدة الحقّة التى هي حق الوحدة كالحق الواحد حقت كلمته و الأوّل (اي ذات له الوحدة) اما واحد بالخصوص و امّا واحد بالعموم و الواحد بالعموم امّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجودية و امّا واحد بالعموم المفهومى و هو امّا نوعيّ او جنسيّ او عرضيّ على مراتبها^(١) و الواحد بالخصوص امّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً و امّا منقسم، و غير المنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام و امّا غيره.

١ - قوله: على مراتبها: اي على مراتب الانواع من اول النوع العالى الى آخر النوع السافل و مراتب الاجناس من اول الجنس العالى الى الجنس السافل و مراتب الاعراض من اول اجناسها العالية الى آخر افرادها.

و الثاني (اي ما كان غيره) اما وضعي و اما مفارق، و المفارق اما
مفارق محض و اما متعلق بالجسم
و المنقسم اما منقسم بالذات و اما منقسم بالعرض و الواحد الغير
الحقيقي اما واحد بالنوع او بالجنس او بالكيف الى آخر اقسامه^(١)

اقسام الواحد



- ١ - اذا كان الواحد عين الوحدة و هو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود كالحق الواحد و الوجود المنبسط.
- ٢ - كما في زيد و عمرو، فأنهما واحد في الانسان
- ٣ - كما في الانسان و الفرس، فأنهما واحد في الحيوان
- ٤ - اذا كان الشيطان متشاركين في الكم
- ٥ - اذا كان الشيطان متشاركين في الكيف
- ٦ - اتحاد الشيتين في مقولة الاضافة
- ٧ - اتحاد الخطين في الموازات
- ٨ - هو الواحد بالعدد و يقال له الواحد الشخصي ايضاً.
- ٩ - ما كان منحللاً الى الذات و الصفة عقلاً مع سعته و احاطته و انبساط نوره وجوداً. و هو بهذا المعنى لا يشمل الوحدة الحقّة الاصلية، بل الظليّة ايضاً. كوجود الواجب تبارك و تعالى.
- ١٠ - كمفهوم الانسان
- ١١ - كمفهوم الحيوان
- ١٢ - كمفهوم الضاحك و الماشي مثلاً

الدليل على استحالة الدور و التسلسل

الدور هو ان يحتاج الاول الى الثانى و الثانى الى الاول اما بواسطة او بغير واسطة و هو باطل^(١) و انما يتصور الدور بين العلة و المعلول كما يظهر من تعريفه.

و التسلسل هو ترتب شىء موجود على شىء آخر موجود معه بالفعل، و ترتب الثانى على ثالث كذلك، و الثالث على رابع، و هكذا الى غير النهاية. و اما التسلسل فلا يختص بالعلة و المعلول، بل مفهومه يشمل كل ما يترتب على الآخر، و يختص الاصطلاح بما لا ينتهى الى حلقة أخيرة من جهة الصعود او النزول او كليهما.

و الدليل على بطلان الدور كما ذكر الحكماء كفخر الرازى فى المباحث المشرقية و الدبيران كاتبى فى ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد و القاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف و صدر المتألهين فى الحكمة المتعالية هو تقدّم الشىء على نفسه و تأخره عن نفسه و هذا نصّ عبارة صدر المتألهين فى الاسفار: اما بطلان الدور، فلأنه يستلزم تقدّم الشىء على نفسه و تأخره عن نفسه، و حاجته الى نفسه، و الكل ضرورى الاستحالة لأنّ الشىء اذا كان علة لشىء كان مقدماً عليه بمرتبة، و اذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشىء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا فى الدور

المصرّح ثم كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها.^(١)

وقال شيخنا الاستاذ المصباح اليزدى فى بطلان الدور: لا يجوز ان يكون الشئ بالنسبة الى شئ آخر علّةً ومعلولاً لأنّ من لازمة العلة عدم الحاجة ومن لازمة المعلول الحاجة ولا يعقل ان يكون الشئ الواحد محتاجاً وغير محتاج لأنّ هذا تناقض.^(٢) ان قلت الحرارة علّة للنار والنار علّة للحرارة، فالحرارة علّة لعلّتها

فنقول: الحرارة التى تكون علّة لوجود النار غير الحرارة التى توجد بالنار فى الخارج وان كانا متحدين بالنوع.

وامّا بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة: الاول ما أفاده الشيخ فى الهيات الشفاء وهو أنّه بعد ما حقق ان علة الشئ بالحقيقة هى التى تكون موجودة معه نقول: اذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّةً، ولعلّته علّةً، فليس يمكن ان يكون لكل علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول وعلّته وعلّة علّته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علّة العلّة علّة الأولى مطلقة للآخرين، وكان للآخرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا فى ان احدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأنّ المتوسط الذى هو العلّة المماسّة للمعلول علّة لشئ واحد فقط والمعلول ليس علّة لشئ، ولكل واحد من

الثلاثة خاصة فكانت خاصة الطرف المعلول انه ليس علة لشيء، و خاصة الطرف الآخر انه علة لكل غيره، و خاصة الوسط انه علة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً او فوق واحد، و ان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً او غير متناه، فإنه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك فى خاصة الواسطة بالقياس الى الطرفين، فيكون لكل من الطرفين خاصة وكذلك ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصة الواسطة لأنك أى جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير و كانت معلولة، اذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقة الوجود بها، و متعلقة الوجود بالمعلول معلول إلا ان تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير و علة له، و كلما زدت فى الحصر و الأخذ كان الحكم الى غير النهاية باقياً، فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة و ليس فيها علة غير معلولة و علة أولى، فان الجميع غير المتناهى كواسطة بلا طرف و هذا محال انتهت عبارته، و هذا اسد البراهين فى هذا الباب.^(١)

الثانى:

و قال قاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف: المقصد السابع، فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل و هى ان تقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى فى زمان وجوده و الا اى و ان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان و لم توجد العلة فى

ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا فيكون عند وجود العلة لا معلول و عند وجود المعلول لا علة فلا علية بينهما^(١).

الثالث: برهان الاسدّ الأخصر للفارابي، أنّه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الّا وهو كالواحد في أنّه ليس يوجد إلّا و يوجد آخر وراؤه من قبل كانت الأحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل، فاذن بداهة العقل قاضية بأنّه من اين يوجد في تلك السلسلة حتّى يوجد شيء ما بعده؟^(٢)

الرابع: برهان التضاييف: وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل و المعلولات الى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء، لزم عدم تكافؤ المتضاييفين، لكن التالي باطل فكذا المقدم، او نقول: لو كان المتضاييفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي، بيان حقيقة هذا المقدم و بطلان ذلك التالي هو أنّ معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر و اذا انتفى انتفى، و وجه اللزوم أنّ المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، و كلّ مما فوقه على علية و معلولية، فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية.

المراد من المثل الافلاطونية.

قد نسب الى افلاطون الالهى انه قال فى كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سُقراط: إنّ للموجودات صور مجردة فى عالم الاله^(١) ورّما يسمّيها المثل الالهية، وإنّها لا تدثّر ولا تفسد ولكنها باقية وإنّ الذى يدثّر ويفسد إنّما هى الموجودات التى هى كائنة. قال الشيخ فى الهيات الشفاء: ظنّ قوم أنّ القسمة توجب وجود شيئين فى كلّ شىء كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق أبدي لا يتغيّر، وجعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الوجود المفارق وجوداً مثالياً، وجعلوا لكلّ واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة وإياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد وجعلها العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرّطان فى هذا الرأى، ويقولان إنّ للانسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق

١ - عبّر عن عالم الاله عالم الجبروت لأنّها من صقع الربوبية واحكام الوجود عليها غالبية واحكام الامكان فيها مستهلكة.

لكلّ شىء القابلة للمتقابلات، و لا شك إنّ افلاطون الذى احد تلاميذه المعلم الاول مع جلالة شأنه أجلّ من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شىء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران، او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الانسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد فى كثيرين، والجهل بأنّ الانسان اذا لم يكن فى حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة لزم أن يكون القول بأنّ الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدى، او غير ذلك ممّا هو معاين لحده قولاً مناقضاً، او الظن بأنّ قولنا الانسان يوجد دائماً معناه إنّ انسانية واحدة بعينها باقية، كيف و التفرقة بين هذه الامور و التمييز بين معانيها ممّا لا يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً اولئك العظماء.

و قال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون و ارسطو: انه اشارة الى انّ للموجودات صوراً فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل و لا تتغير.^(١) الخ (قال الفارابى فى كتاب المذكوران مراد افلاطون من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علماً حصولياً على ما هو طريقة المشاء لأنها باقية غير دائرة و لا متغيرة و ان تغيّرت و زالت الاشخاص الزمانية و المكانية)

وقال الحكيم الالهى صدر الدين الشيرازى (قَدِّسَ) بعد ذكر التأويلات و رفع الاشكالات عن مثل الافلاطونية تأييدا و تحقيقاً لصور المفارقة و المثل ما هذا لفظه: تنوير رحمانى: ان البارى جلّ ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلّها مثالاً دالات على الامور الروحانية العقلية، و جعل طريق الحواس درجاً و مراقى يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التى هى الغرض الاقصى فى وقوع النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن افق الماديات، و كما انّ المحسوسات فقراء الذوات الى العقلية لكونها رشحات لأنوارها و اطلاقاً لأضوائها، فكذاك معرفة الجسمانيات المحسوسة هى فقر النفس و شدة حاجتها، و معرفة الأمور العقلية هى غنائها و نعيمها، و ذلك انّ النفس فى معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات و اما ادراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد، فاذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن تعلّق بالجسد^(١)

الفرق بين المثل و المثال.

و الفرق بينهما: انّ مثل الشئ، عبارة عما يوافقه فى تمام الماهية و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن الماهية، كالفردين المندرجين تحت ماهية واحدة مثل زيد وعمرو. و مثال الشئ، عبارة عما يوافقه فى بعض الوجوه لا فى ماهيته و لا جل تفاوت معناهما انه تعالى منزّه عن المثل لانه لا مهية له لكى يكون له شريك فيها و لو كان ذاته تعالى مهية مجهول الكنه ايضاً ليس له مثل اى شريك فى مهيته و لكنه تعالى له الامثال العليا بل العالم اعنى ما سواه تعالى كله مثاله و فى كل شئ، له آية بل ليس كل شئ، إلّا آيته لا انه شئ، فيه آيته. (١)

المراد من قاعدة امكان الاشرف

و التعبير بالامكان الأشرف فى حكمة الاشراق و شرحها و الاسفار و قبسات السيّد (قَدِّسُ) مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغى، اذ الامكان لا يوصف بالاشرف و الأخس، إلّا ان يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن. و هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى، و من فوائدها اثبات ارباب الأنواع، و قد استنبطها الشيخ الاشراقى من كلام المعلم الاوّل (٢)

١ - درر الفوائد ج ٢ ص: ١٠٢

٢ - شرح المنظومة - فى فن الحكمة ص: ٢٠٣

المراد من هذه القاعدة ان الممكن الأخرى اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، لانه لو وجد الممكن الاخرى و لم يوجد الممكن الاشراف قبله، فلا يخلو اما ان لا يصدر اصلاً لا عن مبدء المبادئ و نور الأنوار و لا عن غيره لا بواسطة و لا لا بواسطة و اما ان يصدر عن نور الأنوار بلا واسطة او يصدر عنه بواسطة و الوسطة اما ان يكون الممكن الاخرى من هذا الاشراف او يكون مساوياً معه او اشرف منه او يصدر عن غير نور الأنوار و هذه التوالى كلها باطلة و المقدم مثلها، فيجب ان يكون الممكن الاشراف صادراً عن نور الأنوار قبل صدور الاخرى و يكون صدور الاخرى منه بواسطة صدور الاشراف منه و هو المطلوب.

اما بطلان التوالى اما الاول منها اعنى عدم صدور الاشراف اصلاً فلا يخلو ان عدم صدوره اما يكون لا لاجل امتناعه او لاجل الجهل بامكانه على تقدير امكانه او لاجل المانع عن وجوده او لاجل الامساك عن افاضة وجوده او لاجل ترجيح وجود الاخرى على وجود الاشراف و الكل محال (كما لا يخفى من له ادنى تأمل) فعدم وجوده محال.

الشق الثانى من التالى اعنى ان يكون الاشراف صادراً عن نور الأنوار بلا واسطة، فلا يخلو اما ان يكون الاخرى الصادر عنه بلا واسطة ايضاً او يكون صدوره بواسطة الاشراف و الاول محال للزوم صدور الكثير عن الواحد عرضاً و الثانى هو المطلوب اعنى ان يكون الأشرف صادراً قبل وجود الاخرى

و الشق الثالث من التالى اعنى ان يكون الاشراف صادراً عن نور الأنوار بواسطة، فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الوسطة هو الممكن الأخرى او يكون مساوياً مع الاشراف او يكون اشرف و الاول محال لتعليل

وجود الاقوى اعنى الاشرف بالاضعف اعنى الاخس والثانى ايضاً كالاول فى الاستحالة و ذلك للزوم تعليل وجود الشئ بما يساويه مع انّ العقل يحكم بلزوم كون العلة اقوى من المعلول و الثالث هو المطلوب لسبق وجود الاشرف و قبلتيه قبلتاً بالذات على ما هو المدعى.

و الشق الرابع من التالى اعنى كون الاشرف عن غير نور الانوار و هو ايضاً محال للزوم كون مصدره اشرف عن مصدر الاخس مع انه لا فاعل للوجود الاّ الله تعالى، فثبت بطلان التالى بجميع شقوقه و من بطلان كذلك يلزم صدق الشرطية المذكورة و هى قاعدة امکان الاشرف و اذ لا اشرف من الواجب و لا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده و وجود الممكن الاشرف و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه و ان تكون الوسائط بينه و بين الاخس هى الاشرف، فالاشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الأشرف بل على العكس من ذلك الى آخر المراتب.

كما قال الحكيم المتأله آية الله حسن زاده الآملی:

وجود اندر نزول و در صعودش

بترتيب است در غيب و شهودش

در اين معنى چه جاى قيل و قال است

كه طفره مطلقا امر محال است

توانى نيز از امكان اشرف

نمائى سير از اقوى به اضعف

به امکان اُخس برعکس بالا
 نمائی سیر از اضعف به اقوی
 لذا آن را که بینی در رقیقت
 بیایبی کاملش را در حقیقت
 نظر کن نشأت اینجا چگونه
 از آن نشأت همی باشد نمونه
 شنو در واقعه از حق تعالی
 لقد علمتم النشأة الأولى
 اگر عارف بود مرد تمامی
 تواند خود به هر حدّ و مقامی
 بباطن بنگرد از صقع ظاهر
 ز اوّل پی برد تا عمق آخر^(۱)

الفرق بين التجانس و التماثل و التساوى و التشابه و التناسب و التوازى.

التجانس: هو وحدة شيئين او اشياء متعددة فى جنس واحد كوحدة
 الانسان و الفرس فى الحيوانية.
 التماثل: هو الوحدة فى النوع كزید و عمرو مثلاً
 التساوى: // فى الكم. كعدد ۲ = ۲ واتحاد السطحين فى المقدار

التشابه: // فى الكيف. كالالوان والاصوات

التناسب: // فى النسبة. كنسبة زيد الى عمرو بالاخوة

التوازى: // فى الوضع. كاتحاد الخطين فى الموازات بينهما

المراد من الحركة

الحركة فى العرف تطلق غالباً على الانتقال من مكان الى مكان آخر و اليه يرجع الحركة فى الوضع لتغير مكان الاجزاء، لكن معناها المصطلح فى عرف الفلسفة اعم من ذلك، فيشمل الحركة فى الكيف و الكم و غيرهما ايضاً. و لا يمكن تعريفها بالحد المنطقى سواء اعتبرت مقولة كما ذهب اليه فى التلويحات، او اعتبرت نحواً من الوجود كما اختاره صدر المتألهين و اتباعه و هو الحق، لعدم وجود الجنس و الفصل لا للمقولات و لا للمفاهيم الوجودية التى هى من المعقولات الثانية الفلسفية. و مع ذلك قد عرّفوا الحركة بتعاريف شتى:

١ - الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجاً، او يسيراً يسيراً، او لا دفعة^(١)

٢ - الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة^(٢)

١ - هذا ما ذكره اكثر الحكماء

٢ - وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس (الاسفار ج ٣) و المعلم

الاول (نهاية الحكمة ص ٢٠١)

٣- الحركة خروج الشيء عن المساوات^(١) اى بحيث لا يكون حاله فى آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده

٤- الحركة عبارة عن الغيرية^(٢)

٥- الحركة كون الشيء بين المبدء والمنتهى، او بين القوّة والفعل.

٦- الحركة موافاة حدود بالقوّة على الاتصال^(٣)

٧- الحركة هى التغيّر التدريجى.^(٤)

الحركة متعلقة الوجود بامور ستة: الاول المبدء وهو الذى منه الحركة والثانى المنتهى وهو الذى اليه الحركة، فالحركة تنتهى من جانب الى قوّة لا فعل معها تحقيقاً او اعتباراً ومن جانب الى فعل لا قوّة معها تحقيقاً او اعتباراً، والثالث المسافة التى فيها الحركة وهى المقولة والرابع الموضوع الذى له الحركة وهو المتحرّك والخامس الفاعل الذى به الحركة وهو المحرّك. والسادس المقدار الذى تتقدربه الحركة وهو الزمان. وعبر عنها القوم: بالمتحرك، والمحرك، وما فيه الحركة، وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان.

وقد حكى عن بعض الفلاسفة شبهات حول وجود الحركة

الاولى: لو كانت الحركة امتداداً واحداً غير مركب من اجزاء دفعيّة لما وقف انقسامها الى النهاية، فكانت كل حركة مركبةً من حركات غير

١- الاسفار ج ٣ ص ٢٦

٢- نسب هذا لرسم الى فيثاغورس (الاسفار ج ٣)

٣- قال صدر المتألهين هذا اقرب التعاريف (الاسفار ج ٣ ص ٣١)

٤- تعليقة على نهاية الحكمة لآية .. المصباح اليزدى

متناهية، وكان لكل واحدة منها امتداد لا محالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية.

وقد اجيب عنها بأن اجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، ووجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل و تبدلها الى حركتين او اكثر، وعندئذ تنعدم الحركة الواحدة، وهكذا في كل جزء منها.

الثانية: لو كانت الحركة غير مركبة من السكونات و الاجزاء الدفعية لزم ان يكون المتحرك في كل آن غير موجود في نقطة من المسافة و الا كان ساكناً فيها، مع انه في زمان الحركة لا يكون خارجاً عن النقاط المتوسطة بين المبدء و المنتهى، فيلزم التناقض و هذه الشبهة هي التي دعت بعض فلاسفة اروبا (هيجل) الى القول بوجود التناقض في الأعيان و ان الحركة هي تناقض عيني!

و الجواب انه كما لا تنقسم الحركة الى اجزاء دفعية كذلك لا تنقسم الزمان الى الآتات و لا الخط الى النقاط، و انما هي مفاهيم عدمية تحكى عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة في الخط انما هو بفرض انقسامه الى خطين فيسمى منتهى احدهما و مبتدأ الآخر نقطة، و كذلك الآن بالنسبة الى الزمان و الطرف الآنى بالنسبة الى الحركة

ان الحركة - كما حققها صدر المتألهين - ليت من العوارض الخارجية للاشياء بل هي من العوارض التحليلية للوجود، فمن الموجود ما هو ثابت و منه ما هو سيال، فكما ان الثبات ليس امراً عارضاً للموجود الثابت كذلك الحركة و السيلان و التدرج ليس امراً عارضاً للموجود السيال، و انما العقل ينتزع من الأول مفهوم الثبات و من الثاني مفهوم السيلان و التدرج و الحركة، فليس بازاء مفهوم الحركة في الخارج الا نحو

وجود الموجودات المتحركة. و الوجود السيّال وجود واحد متصل ممتدّ، و ليس له اجزاء بالفعل و لا حدود متميّزة، و حدوث الحدّ و الجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة و انفصام الوحدة، لكنّ الانقسام بالقوّة لا يقف الى نهاية كما هو الشأن فى كل امتداد و بُعد، كالخط و السطح و الزمان. فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشئ بصرف النظر عن حمل الحركة عليها امراً غير تدريجىّ كما لا يلزم منه وجود كون آنىّ او اكون آنية لنفس الحركة كما ربما يتوهم.

و الفرق بين الحركة و ساير الكمالات: الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث أنها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير و السلوك اليه، فلا بدّ من مطلوب ممكن الحصول ليكون توجهها اليه و من ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلّاً بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب، فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلّاً بالقوّة فهى كمال اوّل لما بالقوّة اى للحصول الى المطلوب الذى هو بعد بالقوّة.

المراد من الحركة فى الجوهر

ان الحركة فى الجوهر عبارة عن كون المتحرك فى الصورة الجوهرية فى كل آن متلبساً بفرد منها مغاير لما كان متلبساً به فى آن قبله و بعده مع انحفاظ وحدة تلك الصور بواسطة كونها درجات صورة واحدة و يكون خروجه عن درجة منها و انتقاله الى درجة اخرى على سبيل الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق بخلاف الكون و الفساد، فان الخروج عن الصورة الفاسدة و التلبس بالصورة الكائنة يكون فيه فى

الآن مع عدم انحفاظ جهة وحدة و جودية بينهما.

ذهب صدر المتألهين (ره) الى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر؛ و استدل عليه بامور، او ضحها: ان وقوع الحركة فى المقولات الأربع العرضية يقتضى بوقوعها فى مقولة الجوهر، لأنّ الاعراض تابعة للجوهر، مستندة اليها استناد الفعل الى فاعله، فالافعال الجسمانيّة مستندة الى الطبائع و الصور النوعيّة، و هى الأسباب القريبة لها، و السبب القريب للحركة امر تدريجى كمثليها، فالطبائع و الصور النوعية فى الاجسام المتحركة فى الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيّرة سيّالة الوجود كاعراضها، و لو لا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات.

و اورد عليه: انا ننقل الكلام الى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت و هى متجددة؟

و اجيب عنه: بانّ الحركة لما كانت فى جوهرها، فالتغيّر و التجدّد ذاتى لها، و الذاتى لا يعلّل؛ فالجاعل انما جعل المتجدّد، لا انّه جعل المتجدد متجدداً.

وقد صرّح فى الحكمة المتعالية^(١) كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه الشخصات كلاً او بعضاً كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها، فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه، فانّ وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعى المتحيّز الزمانى لذاته، فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل

الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى، وهذا هو الحركة فى الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما انّ وجود العرض، عرض.

انّ كل جوهر جسمانى له طبيعة سيالة متجددة، وله ايضاً امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما انّ الروح الانسانى لتجرده باق وطبيعة البدن ابدأ فى التحلل والذوبان والسيلان و انّما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، والخلق لفى غفلة عن هذا بل هم فى لبس من خلق جديد، وكذلك حال الصور الطبيعية للاشياء، فأنّها متجددة، من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى ولها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية ازلاً و ابدأ فى علم الله تعالى، و لست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى اياها و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لك تحقيقه فى موضعه، فالأوّل وجود دنيوى بائد دائر لاقرار له، و

الثانى وجود ثابت عند الله غير دائر و لا زائل لا استحالة ان يزول شىء من الأشياء عن علمه تعالى او يتغيّر علمه تعالى ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين. انتهى.

الشيخ شهاب الدين صاحب المطارحات انكر الحركة الكمية فى النمو و الذبول و ذهب الى انّ النمو و الذبول حركة مكانية لا كمية و المراد من النمو هو ازدياد اقطار الثلاثة اعنى الطول و العرض و العمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان اعنى بها المتولدة من المنى كالعظم و

العصب و الرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها و الذبول نقصان اقطار الأعضاء الاصلية بنقصان يرد عليها من الخارج و المراد من السمن هو ازدياد اقطار الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم و الشحم بازدياد ما يرد عليها و الهزال نقصانها كذلك

و استدل على نفى الحركة الكمية فى النمو و الذبول بان النمو يحصل بتخلخل بعض الاجزاء فى الجسم و الاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله و قد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة فى مقدار الجسم الواحد اصلا بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم آخر مثله و الذبول يحصل بتخلخل بعض الاجزاء عن الجسم و انفصاله عنه، فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها و انما الفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يخلو الأمر فيها عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق و حركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية و بالعرض حركة كمية

و لا يخفى ان ما ذكره لو تمّ لدلّ على نفى الحركة الكمية فى السمن و الهزال ايضاً لما عرفت من عدم الفرق بينهما و بين النمو و الذبول ألا يكون النمو و الذبول بزيادة شىء على الاجزاء الاصلية او نقصانه عنها و السمن و الهزال بزيادة الشىء على الأجزاء الغير الاصلية او نقصانه عنها. و اورد عليه بان الاجزاء الاصلية فى النمو يزيد مقاديرها بدخول الاجزاء الزائد عليها فى منافذها و تشبها بها و صيرورتها شيئاً واحداً و فى الذبول تنقص عما كانت عليه و انكار ذلك مكابرة.

الحركة من اى مقولة؟

لهم فى ان الحركة من اى مقولة اقوال:

١ - قول المتقدم من صدر المتألهين من انها ليست من المقولات

بل هى نحو وجود السيالات اعنى عالم الطبيعة بشرائها

٢ - انها احدى المقولات بمعنى انها كالكم و الكيف من الأجناس

العالية وهذا هو المحكى عن مطارحات الفخر الرازى حيث جعل المقولات فيها منحصرة فى خمسة: الجوهر و الحركة و الكم و الكيف و الاضافة.

٣ - ان الحركة من حيث التحريك من مقولة ان يفعل و من حيث

التحرّك من مقولة ان ينفعل

و لا يخفى ان كون التحريك من مقولة ان يفعل و التحرك من

مقولة ان ينفعل لا يوجب ان تكون الحركة ايضاً منهما.

٤ - ان الحركة عرض وراء المقولات كالوحدة و النقطة و الفصول

البسيطة و الوجودات الخاصة الامكانية و الآن و الاعتبار العامة و مفهوم المشتقات و الاعداد حيث ان شيئاً منها ليست من المقولات العشر و لم يقد دليل على انحصار الموجودات الامكانية بالمقولات العشر بل الثابت انحصار اجناس الممكنات بالعشر و الا فمن الممكن وجود شىء خارج عن تحت هذه العشر كالمذكورات.

و قد اورد عليه فى الاسفار بان الاعداد بما هى اعدام خارجة عن

مقسم المقولات فان كلامنا فى الأمور الوجودية والاعدام من حيث العدم خارجة عنها ومن حيث ملكاتها وما يضاف اليها من الامور الوجودية كالعلم المضاف اليه العدم الذى يعبر عنه بالجهل اعنى عدم العلم على نحو العدم والملكة والبصر المضاف اليه العدم المعبر عنه بالعمى. وان كانت امورا وجودية لكنها ملحقة بالملكات بالعرض والمقسم هو ما يكون من الامور الوجودية بالذات واما المشتقات والمركبات فلأنّ الوحدة معتبرة فى تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر فيه واما خروج نفس الوجود فلانّ الكلام فى المهيئات والوجود خارج عنها واما الوحدة فهى عندنا نفس الوجود واما النقطة فهى عدمية واما الحركة فهى نحو من الوجود واما الفصول البسيطة فهى بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيئات النوعية واما الشئئية والممكنية فهى من الأمور الانتزاعية من الاشياء المخصوصة والأمور الانتزاعية تحصلها بتحصل منشأ انتزاعها فهى لا تحصل لها الا بالخصوصيات.

وقال الحكيم السبزواري (ره): وكان الحق عندى موافقاً لصدر المتألهين (ره) فى النزاع الذى بينهم انّ الحركة من اية مقولة أنّها نحو وجود السيالات بحيث ان الحركة ووجود الامر السّيال مساوقان والوجود ليس من المقولات. (١)

الفرق بين «لكون و الفساد» و «الحركة»

الفرق بينهما في الموجودات المتغيرة ان كان التغير آنياً و دفعياً
يسمى بالكون و الفساد و ان كان التغير تدريجياً و زمانياً يسمى بالحركة.
كما ذكرنا سابقاً.^(١)

الفرق بين الحركة التوسطية و القطعية

الحركة التوسطية عبارة عن كون الشيء بين المبدأ و المنتهى و
الحركة القطعية عبارة عن امر متصل متدرج الوجود كالزمان و الحكماء
قبل السيد ميرداماد يظنون ان الحركة الحقيقية هي الحركة التوسطية ولكنه
اثبت ان المراد من الحركة الحقيقية هي الحركة القطعية.^(٢)

المراد من وحدته تبارك و تعالى

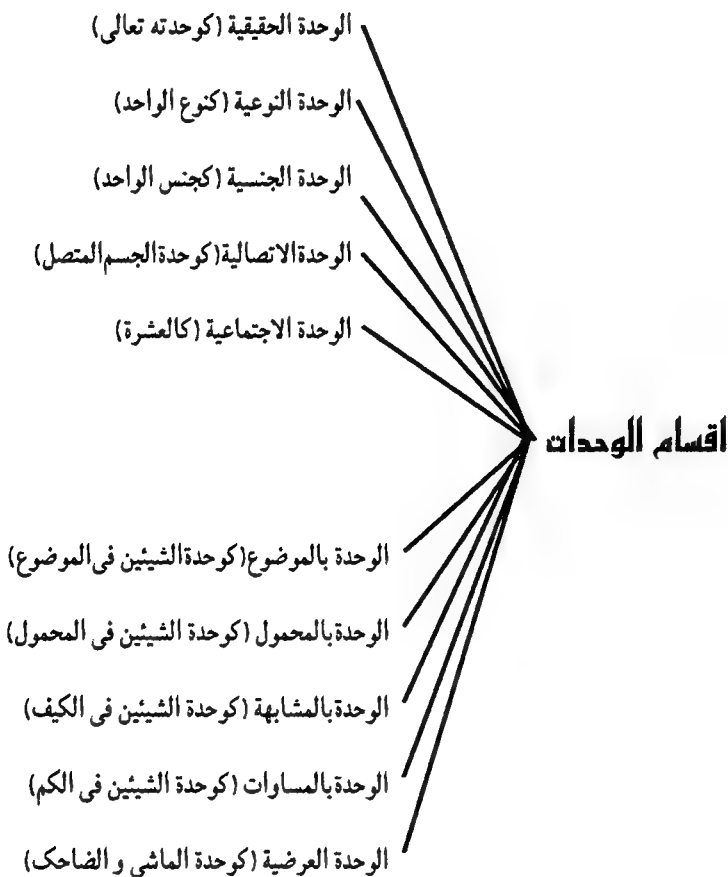
وقد عدّ صدر المتألهين (ره) اقسام الوحدات في قوله في مفاتيح
الغيب حيث يقول: وحدته تعالى ليست وحدة عددية شخصية و الا لكان له
مثل تعالى عن ذلك اذ كلما له وحدة الشخصية فهو شخص من الاشخاص
المتماثل بالنوع المتخالفة بالعوارض و لا وحدة نوعية و لا جنسية لا بها

١ - مقالات فلسفى للشهيد المطهرى ج ٣ ص: ١٠٠

٢ - مقالات فلسفى للشهيد المطهرى ج ٣ ص: ٦٦

مهما وقبولهما للصدق على كثيرين وامتناع الواجب لذاته بذاته عنه، ولا وحدة اتصالية كوحدة الجسم المتصل حيث انه واحد بنفس اتصاليه الواحد والّا لزوم انقسامه تعالى عن ذلك

ولا وحدة اجتماعية كالعشرة مثلاً لا اعتباريتها، ولا وحدة عرضية لانه تعالى من نفسه واحد لا انه عرضه الوحدة، ولا وحدة بالموضوع والّا لكان في موضوع، ولا وحدة بالمحمول والّا لكان له عارض زائد عليه مع انه صفاته تعالى عين ذاته لا زائد عليه. ولا وحدة بالمشابهة والّا لكان له شبه، ولا وحدة بالمساوات والّا لكان له كم وانما وحدته تعالى وحدة حقيقية حقة صرفة لا يشوبه كثرة ولا يخالطه تعدد وهي وحدة حقيقية الوجود الذي لا يشوبه العدم والقصور



الفرق بين الواحد و الأحد

يقال: إِنَّ اللَّهَ تبارك و تعالى واحد اى ليس له شريك و أحد اى ليس له اجزاء مطلقا بل هو البسيط الذى لا يعتريه شائبة التركيب اصلا باقسامه الاربعة: من الجنس و الفصل، و المادة و الصورة العينية فى المركبات الخارجية، و المادة و الصورة الذهنية كما فى الأعراض و الاجزاء الكمية اى مقدارية.

و الدليل على استحالة التركب ما ذكره العلامة الآملى (ره) فى تعليقه على المنظومة: لو كان الواجب تعالى مركباً من الاجزاء، فاما يكون اجزائه واجبة او ممكنة او مختلفة و الكل محال و فكونه مركباً من الاجزاء محال.

اما استحالة الاول اعنى كون اجزائه واجبة فلوجوه:

الاول انه متوقف على تعدد الواجب الذى ثبت استحالاته فواحيده

دليل على احيده بمعنى عدم تركبه من الاجزاء الواجبة

الثانى: انه خلف بمعنى انه يلزم من فرض واجب واحد مركب من

اجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركب بل تعدد واجب الوجود الذى كل واحد منها بسيط اما تعدد الواجب، فواضح حيث ان المفروض كون الاجزاء المتعددة كلها واجبة و اما بساطة كل واحد منها، فلانه لا يخلو اما يكون كل واحد منها بسيطاً او يكون مركباً من اجزاء واجبة فبساطة كل واحد على الاول واضح، فننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء فاما يكون واجبة

بسيطة او ينتهى الى البسيط ضرورة لزوم انتهاء المركب اليه كما لا يخفى و اما عدم تحقق المركب فلان الشرط فى تحقق المركب الحقيقى هو التلازم بين اجزائها اما بالعلية و المعلولية او بالاشتراك فى العلة الثالثة حتى يحصل من اجتماعها الكسر و الانكسار و الفعل و الانفعال، فيحصل المزاج و يحصل من تحصيله المركب الحقيقى و هذا فى الوجودات الواجبة على فرض تعددها ممتنع لكون كل واحد منها له الامكان بالقياس الى الآخر و المصالبة الاتفاقية لعدم كون واحد منها علة للآخر و لا معلولاً له و عدم المعلولية لهما حتى يشتركان فى علة ثالثة فلا يحصل من اجتماعها المركب الحقيقى و انما المتحقق من اجتماعها نفس تلك الواجبات التى هى مستحيلة ببرهان التوحيد

الثالث: انه على فرض تحقق المركب الحقيقى ايضاً يكون ذاك المركب محتاجاً فى وجوده الى تلك الاجزاء الواجبة و المحتاج الى الغير ممكن، فلا يكون الواجب المركب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً الى واجبات متعددة و هو خلف.

و اما الثانى اعنى كون الاجزاء كلها ممكنة فلو جهين:

الاول ان المركب من الممكن محتاج اليه، فيكون ممكناً محتاجاً الى الممكن، فيكون اسوء حالاً من الممكن المحتاج الى الواجب
الثانى: ان تلك الاجزاء الممكنة اما موجودة بالواجب المركب منها او غيره و كلاهما محال للزوم الدور على الاول حيث ان الواجب المركب منها يتوقف تحققه على تحققها و المفروض توقف تحقق الاجزاء

أَوَّل ما صدر عنه تعالى ٤٣٣

عليه وعدم ما يتوقف عليه الاجزاء على الثانى لاستحالة ان تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدور او التسلسل وعدم واجب آخر حتى يكون هو الموقوف عليه

و اما الثالث اعنى كون الاجزاء مختلفة فى الوجوب و الامكان فللزوم محذور كونها واجبا فى الواجب منها و ممكنا فى الممكن منها.

أَوَّل ما صدر عنه تعالى.

الدليل العقلى:

انّ الممكن منحصر فى الجوهر والعرض، و الجوهر منقسم الى الجسم و الهولى و الصورة و النفس و العقل و شىء منها لا يصلح ان يكون هو الصادر الأوّل اّلا العقل اما العرض فلاحتياجه فى ذاته فضلا عن فعله الى الموضوع، فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه و هو ينافى تقدمه عليه لو كان هو الصادر الاول

و اما الجسم، فلتأخر عن اجزائه التى هى الهولى و الصورة فكيف يصحّ ان يكون هو الصادر الاول المتقدم على ما سواه من الممكنات مع ان المركب متأخر الوجود عن اجزائه اما الهولى فلا فتقارها الى الصورة لكون الصورة شريكة فى علة وجودها مع أنّ الهولى قابل محض و ليس فيها شائبة من الفاعلية و الصادر الاول يجب ان يكون واسطة فى وجود ما سواه من الممكنات

و اما الصورة فلاحتياجها فى تشخصها الى الهولى، و اما النفس

فلاحتياجها فى الفعل الى البدن، فالممكن الموجود الذى لا يحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً و لا فعلاً و انما ينحصر احتياجه الى الواجب فقط و هو العقل و اذا كان فى الوجود صادر اول يجب ان يكون هو العقل لكن قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اثبتت وجود الصادر الاول، فيجب ان يكون هو العقل و هو المطلوب

و اما الدليل النقلى فكقوله (صلى الله عليه و آله) اول ما خلق الله العقل. و كقول امير المؤمنين على (عليه السلام): سئل عن العالم العلوى فقال (ع): صور عارية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد تجلّى لها ربها فاشرقت و طالعتها فتلألأت و القى فى هويتها مثاله و اظهر عنها افعاله و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم، فقد شابها جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد.

و فى حديث الاعرابى و حديث كميل عن امير المؤمنين (عليه السلام) قال (ع): فى جواب قول السائل: ما العقل؟ جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه، فهو علة للموجودات و نهاية المطالب^(١)

أول ما افاض من العوالم

اول ما افاض من العوالم عالم الجبروت اى عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية و ما فى العقول الطولية من الترتيب من تقدم العقل الاوّل على الثانى والثانى على الثالث الى ان ينتهى الى آخر العقول الطولية المتصلة الى العقول العرضية ثم عالم الملكوت اى عالم النفوس ثم عالم المثل المعلقة و هو عالم المثل و الخيال المنفصل اعنى به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذر فى القوس النزولى و عالم البرزخ فى القوس الصعودى (بلسان الشرع)، ثم عالم الملك و الشهادة و هو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصور و المواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولى فأخر ما ينتهى اليه تنزل الوجود هو الهيولى و لذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود بها يختتم القوس النزولى كما ان منها يفتح القوس الصعودى فيتصاعد الى الصورة الى عالم المثل الى الملكوت الى الجبروت الى ان ينتهى الى العقل الاول (كما بدئكم تعودون) و يكون التنزل من الأشرف الى الأخس حتى ينتهى الى الهيولى و التصاعد من الأخس الى الأشرف حتى ينتهى الى العقل الأوّل.

المراد من الهيولى

الهيولى عند الاشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة و عند المشائين و من يحدو حذوهم جوهر ابسط يتقوّم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبها جوهر و حدانى الحد قابل للمقادير و الاعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة (فالهيولى عندهم استعداد محض و عند غيرهم ذات و جهين قوة من وجه و فعل من وجه) و عند اصحاب ديمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل. و عند المتكلمين على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوّم بها التأليف، فيحصل الجسم بالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الّا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوّم به محله الذى هو الهيولى

المراد من الدهر

الدهر وعاء الثابتات والمجردات وهو على قسمين الدهر الايمن والدهر الايسر وكل واحد منهما ايضاً ينقسم الى الاعلى والاسفل فالدهر الايمن الاعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية والايمن الاسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية والايسر الاعلى وعاء المثل المعلقة النورية والايسر الاسفل وعاء الطبائع الكلية من حيث انتسابها الى مبادئها العالية التى بتلك الجهة تكون ثابتات ولعل المحقق الداماد (قدس سره) يشير الى الأخير اى الايسر الاسفل حيث يقول الدهر هو وعاء نسبة المتغير الى الثابت لانه اصطلح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد.^(١)

السرمد: مالا بداية ولا نهاية لوجوده اعنى مجموع معنى الازل والابد وهو عبارة عن عالم الحق واسمائه وصفاته.

اللاهوت: وهو المرتبة الواحدة المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود بل على وجه لو فرض ان يكون له ماهية لكانت الاعيان الثابتات بالقياس الى ماهيته من قبيل لوازم الماهية لا لوازم

الوجود.

الجبروت: وهو عالم العقول الكلية والذهر الايمن الاعلى وسمى
بالجبروت لجبره نواقص مادونه لانّ العقول مرتبة كمال مادونها كما فى
كلّ علة بالقياس الى معلولها.

الملكوت: وهو ينقسم الى الاعلى وهو عالم النفوس الكلية الذى
كان الذهر الأيمن الاسفل فى اقسام الاربعة من الذهر و الى الملكوت
الاسفل وهو عالم المثل المعلقة والذهر الايسر الاعلى. كما ذكرنا سابقاً.
الناسوت: وهو عالم الشهادة من السماء والارض والسماوى و
الأرضى.

الواجب بالذات: هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه
- كواجب تعالى

الواجب بالغير: كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء
الغير اياه الوجود كالمعلول بالنسبة الى العلة التامة

الامتناع بالذات: هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه.
كشريك البارى

الامتناع بالغير: هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه
بل من ناحية عدم علة وجوده. كالمعلول بالنسبة الى عدم علته.

الوجوب بالقياس الى الغير: هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى
وجود الغير يعنى اذا كان الغير موجوداً لابد من ان يكون هذا الشئ
موجوداً سواء كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشئ كما فى العلة و

المعلول فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلة وجوده او كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً بحيث لو لا ذاك الشئ لم يكن ذاك الغير موجوداً كما فى المعلول والعلة فالعلة ضرورى الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية: وكالمتضايقان باعتبار وجودهما وعدمهما. و باعتبار وجود احدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

الى هنا انتهى الكتاب فى المباحث الفلسفية، واسأل الله تعالى ان يجعله خطوة متواضعة فى طريق خدمة ارباب العلم والفضل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم وينفعنى به فى «يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم»

والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وقد وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم الحادى عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنة الف و اربع مائة و ثلاث و عشرين قمرية هجرية المطابق مع ٢٥ / ٨ / ١٣٨١ الشمسية فى جوار كريمة اهل البيت فاطمة المعصومة (سلام الله عليها) فى الحوزة العلمية قم المقدسة

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين»



«فهرست الموضوعات»

القسم الاول: «الاصول»

مقدمة المؤلف.....	٣
فضيلة العلم.....	٧
المراد من العلم.....	٩
مقولة العلم	١٠
تقسيم مطلق العلم.....	١١
تعريف العلم الحسولى و الحسورى:.....	١٢
الفرق بين العلم الحسولى و الحسورى.....	١٢
الفرق بين العلم و العلمى.....	١٣
الفرق بين العلم التفصيلى و الاجمالى.....	١٣
اقسام القطع.....	١٣
الفرق بين القطع الطرىقى و الموضوعى.....	١٤
المراد من حجية القطع.....	١٥
حجية القطع قابلة للجعل ام لا؟.....	١٧

العلم الاجمالى كعلم التفصيلى فى التّجزام لا؟ ١٨

الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى ٢٠

النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة ٢٢

المخالفة القطعية

الفرق بين الواحد النوعى و الجنسى مع الواحد ٢٣

بالنوع و بالجنس

ذاتية طريقية القطع من باب البرهان او الايساغوجى ٢٤

الفرق بين اليقين و القطع و العلم ٢٤

اقسام التجرى ٢٥

الفرق بين التجرى و المعصية ٢٦

موضوع كل علم عند المشهور ٢٦

موضوع كل علم عند صاحب الكفاية ٢٧

تعريف علم الاصول ٢٨

موضوع علم الاصول ٢٩

فائدته و الغرض منه ٣٠

الفرق بين الجامع النوعى و العنوانى ٣٠

حقيقة الوضع ٣٠

اقسام الوضع ٣١

الفرق بين الوضعى الشخصى و النوعى ٣٢

الفرق بين الوضع التعيينى و التّعينى ٣٣

فهرست الموضوعات ٢٤٣

الفرق بين الحقيقة الشرعية و المتشرعية..... ٣٣

ثمرة القول بالحقيقة الشرعية و المتشرعية..... ٣٣

الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق ٣٤

الفرق بين الظن الشخصى و الظن النوعى..... ٣٤

اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر ٣٥

الفرق بين المشتق الاصولى و النحوى ٣٦

اقسام المبادئ فى المشتقات ٣٦

انحاء اتحاد الذات با المبادئ ٣٧

الفرق بين الدليل و الاصل..... ٣٧

الفرق بين الدليل و الامارة..... ٣٧

الفرق بين الدليل الاجتهادى و الفقاهتى ٣٨

الفرق بين الطرق و الامارات..... ٣٩

الفرق بين الامارات و الاصول المحرزة..... ٣٩

الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها..... ٣٩

المجوعول فى الطرق و الامارات ٤٠

الفرق بين الاصول اللفظية و العملية ٤١

الفرق بين الحكم الواقعى و الظاهرى ٤٢

طريق الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى..... ٤٣

الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية ٤٧

الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية ٤٨

٤٩	مقاييس المسئلة الاصولية و الفقهية
٥٠	حقيقة الحكم و مراتبه
٥٢	الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى
٥٣	الفرق بين الحق و الحكم
٥٤	الفرق بين النص و الظاهر و المجمل و المؤل
٥٤	الفرق بين الموضوعات و المتعلقات
٥٥	مدار الحكم المولوى و الارشادى
٥٥	مناطق جعل الاحكام
٥٦	الفرق بين الثبوت الحقيقى و التعبدى
٥٦	الفرق بين الاجمال و الاهمال
٥٦	الفرق بين التركيب و التأليف
٥٧	الفرق بين الواجب المعلق و المنجز
٥٧	الفرق بين الواجب المعلق و المشروط
٥٨	الفرق بين الواجب الموسع و المضيق
٥٨	الفرق بين الواجب المطلق و المشروط
٥٩	الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و
	الواجب المشروط عند المشهور
٦٠	الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و
	الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم
٦٠	الفرق بين الواجب الاصلى و التبعى

فهرست الموضوعات ٢٢٥

الفرق بين الواجب الفاعلى و الفعلى ٦١

الفرق بين المفهوم و المعنى ٦٢

الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة ٦٢

الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية ٦٢

الفرق بين العام و المطلق ٦٣

اقسام العام ٦٤

اقسام المطلق ٦٥

الفرق بين الاطلاق البدلى و الشمولى ٦٦

مقدمات الانسداد ٦٦

المراد من الشبهة غير المحصورة ٦٨

الفرق بين الطلب و الارادة ٦٩

الفرق بين الوجوه و الاقوال ٧٠

اقسام الضد ٧١

المراد من التقابل بين المطلق و المقيد ٧١

المراد من الترتب ٧٢

اقسام الترتب ٧٦

الفرق بين التخصيص و التَّخَصُّص ٧٧

الفرق بين التخصيص و النسخ ٧٧

الفرق بين النسخ و البداء ٧٨

الفرق بين التخصيص و الحكومة ٧٩

٨٠	اقسام الحكومة
٨١	الفرق بين التخصّص و الورود
٨٢	المراد من التعارض
٨٢	المراد من التزاحم
٨٣	الفرق بين التعارض و التزاحم
٨٤	مرحجات باب التعارض
٨٥	مرحجات باب التزاحم
٨٦	لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب
٨٧	الفرق بين المبادئ التصورية و التصديقية
٨٨	اقسام الدلالة: من الاقتضاء و التنبيه و الاشارة
٨٩	الفرق بين المعنى و المفهوم و المدلول
٩٠	الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية
٩١	الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية لله تعالى
٩١	الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية
٩٢	الفرق بين الجبر و الاكراه
٩٢	الفرق بين الشرط الاصولى و النحوى
٩٢	الفرق بين المتواطى المنطقى و الاصولى
٩٣	الفرق بين المشكك الاصولى و المنطقى
٩٣	الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية
٩٤	الفرق بين الاحتياط العقلى و الشرعى

فهرست الموضوعات ٢٢٧

الفرق بين اصالة العدم والبراءة ٩٢

الفرق بين اصالة الاباحة والبراءة ٩٢

الفرق بين الماهية المهمة واللا بشرط القسمى ٩٥

الفرق بين لا بشرط المقسمى و لا بشرط القسمى ٩٥

مقدمات دليل الانسداد ٩٦

الفرق بين انسداد الكبير والصغير ٩٧

اقسام القياس ٩٨

الفرق بين قياس الاولوية ومفهوم الموافقة ٩٩

الفرق بين قياس الشبهى و الاولى ٩٩

المراد من الاصل المثبت ٩٩

المراد من العقل ١٠٣

المراد من الدليل العقلى ١٠٣

الفرق بين العقل النظرى و العملى ١٠٣

الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها ١٠٤

المراد من الشبهة الكثير فى الكثير ١٠٤

الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقلايين و الارتباطيين ١٠٦

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين ١٠٦

اقسام المقدمة الداخلية: من الشرط و السبب ١٠٨

و المعدّ و المانع

الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب ١٠٩

١٠٩	اقسام السببية
١١٠	وجه بطلان التصويب.....
١١١	الفرق بين الحيثية التعليقية و التقييدية:.....
١١١	اقسام الشهرة:.....
١١٣	اقسام التواتر:.....
١١٣	اقسام الاجماع:.....
١١٥	الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول.....
١١٥	الفرق بين الاجماع القولى و العملى.....
١١٥	تعريف الاستصحاب.....
١١٦	هل الاستصحاب امارة او اصل؟.....
١١٨	دوران الامر بين الامارة و الاستصحاب.....
١٢٠	دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العملية.....
١٢٠	اركان الاستصحاب.....
١٢١	اقسام الاستصحاب الكلى.....
١٢٤	الفرق بين الاستصحاب النعتى و المحمولى.....
١٢٥	الفرق بين الاستصحاب التعليقى و التجيزى.....
١٢٥	هل الاستصحاب يجرى فى الحكم التعليقى؟.....
١٢٦	عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى.....
١٢٨	الفرق بين المانع و الرافع.....
١٢٨	الفرق بين الشك فى الرافع و رافعية الموجدود.....

المراد من الاصل الموضوعى و الحكمى	١٢٩
الاصل الموضوعى حاكم على البرائة او وارد؟	١٢٩
الاقوال فى حجية الاستصحاب	١٣١
الفرق بين الترجيح بغير مرجح و الترجح بغير مرجح	١٣٦
معيار القدماء و المتأخرين عند الاصوليين	١٣٦

القسم الثانى: «الفقه»

الفقه فى اللغة و الاصطلاح	١٤٢
«الفقه يقسم الى اربعة اقسام»	١٤٢
وجه حصر الفقه فى اربعة اقسام	١٤٣
الفرق بين القواعد الفقهية و الاصولية	١٤٣
الفرق بين الحكم «القضاء» و الفتوى	١٤٦
الفرق بين القضاء و الفتوى	١٤٧
الفرق بين القاضى المنسوب و قاضى التحكيم	١٤٨
الفرق بين القاضى و المفتى	١٤٨
الفرق بين الحق و الحكم	١٤٩
اقسام الحقوق	١٥١
مقتضى القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز اسقاطه او نقله	١٥٢
الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس	١٥٣

الفرق بين الحق والملك.....	١٥٢
الفرق بين المال والملك.....	١٥٢
الفرق بين الملكية الحقيقية التكوينية و الملكية الاعتبارية المحضة.....	١٥٥
الفرق بين الغرض والوجوب.....	١٥٦
الفرق بين الوجوب والواجب.....	١٥٦
الفرق بين الاعادة والتكرار.....	١٥٧
الفرق بين السهو والنسيان.....	١٥٧
الفرق بين الشك والريب.....	١٥٨
الفرق بين المانع والقاطع.....	١٥٨
الفرق بين الباطل والفاسد.....	١٥٩
الفرق بين الايجاب والالزام.....	١٥٩
الفرق بين الصوم والصيام.....	١٥٩
الفرق بين الحدث والخبث.....	١٦٠
الفرق بين الحدث الاكبر والاصغر.....	١٦٠
الفرق بين الموجب والناقض.....	١٦١
الفرق بين «السبب» و «الموجب والناقض».....	١٦٢
الفرق بين الفروع والاصول.....	١٦٢
المراد من الجزء والشرط.....	١٦٣
الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء.....	١٦٣

فهرست الموضوعات ٢٥١

الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب..... ١٦٣

المراد من الشرط الضمنى..... ١٦٤

الفرق بين السبب و الشرط..... ١٦٤

الفرق بين العزيمة و الرخصة..... ١٦٥

الفرق بين المس و المسح..... ١٦٥

الفرق بين الحلال و المباح..... ١٦٥

الفرق بين الدين و القرض..... ١٦٦

الفرق بين الخوف و الخشية..... ١٦٦

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر..... ١٦٦

الفرق بين الخضوع التكويني و التشريعى..... ١٦٨

المراد من الكافر و المشرک..... ١٦٨

المراد من الخسوف و الكسوف..... ١٦٩

الفرق بين الحرمة الذاتى و التشريعى..... ١٦٩

الفرق بين الظلم و الجور..... ١٦٩

الفرق بين القسط و العدل..... ١٧٠

الفرق بين الخراج و المقاسمة..... ١٧١

المراد من الغنائم..... ١٧١

المراد من متعلق الخمس..... ١٧٣

اقسام المرتد..... ١٧٥

الفرق بين الحدود و التعزيرات..... ١٧٦

١٧٧.....	الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل
١٧٧.....	الفرق بين حق الرهانة و الجناية
١٧٨.....	الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الأوثق
١٧٨.....	الفرق بين الخبر و الحديث
١٧٨.....	الفرق بين الأخبار و الآثار
١٧٩.....	اقسام الخبر عند الفقهاء
١٨٢.....	اقسام المتواتر
١٨٤.....	اصحاب الاجماع
١٨٧.....	حقيقة البيع
١٨٩.....	النسبة بين البيع و التمليك
١٩٠.....	اقسام البيع
١٩١.....	الفرق بين الاخبار و الأنشاء
١٩٤.....	اقسام الخيار
١٩٩.....	يسقط الرد و الأرش بامور
٢٠٠.....	يسقط الرد دون الارش
٢٠٠.....	كيفية اخذ الارش
٢٠١.....	اخذ الارش على القاعدة ام لا؟
٢٠٢.....	الفرق بين الجمع العرفي و الجمع التبصري
٢٠٣.....	الاجازة كاشفة او ناقلة؟ و اقسام الكشف و النقل
٢١١.....	ثمرة القول بالكشف او النقل

فهرست الموضوعات ٢٤٣

بيان الثمرة بين الكشف الحقيقي و الحكمى ٢١٥

حقيقة المعاطاة و الاقوال فيها..... ٢١٧

المراد من المثلثى و القيمى ٢٢١

مقتضى القاعدة فى صورة الشك بين كون الشيء ٢٢٥
مثلياً او قيميّاً

المراد من بدل الحيلولة و حكمه ٢٢٨

قاعدة لاضرر و لاضرار..... ٢٢٩

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة ٢٣٨

النسبة بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج ٢٣٩

الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج ٢٤٠

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات..... ٢٤٠

النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان ٢٤٥
و قاعدة دفع الضرر المحتمل

المراد من العدالة..... ٢٤٧

الصغائر قاذحة فى العدالة ام لا؟ ٢٥١

و يرد على ذلك من وجوه..... ٢٥٢

المراد من الكبائر..... ٢٥٤

الكبائر المنصوصة عليها فى الاخبار..... ٢٥٤

القسم الثالث: «المنطق»

٢٥٩	المراد من المنطق
٢٦٣	موضوع المنطق
٢٦٤	غرض المنطق:
٢٦٤	المراد من المقدمة:
٢٦٥	الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم.
٢٦٦	المراد من التصور و التصديق
٢٦٦	التصديق بسيط او مركب؟
٢٦٩	اقسام التصديق:
٢٧٠	المراد من المعرف و الحجة:
٢٧١	المراد من النظر و الفكر
٢٧٢	اقسام المبادئ
٢٧٣	اقسام المبادئ التصديقية
٢٧٥	اقسام الدلالة
٢٧٦	اقسام الدلالة الوضعية:
٢٧٨	الحقيقة و المجاز:
٢٨٤	الفرق بين المنقول و المرتجل:
٢٨٤	انواع المفهوم:

فهرست الموضوعات ٢٥٥

اقسام الجزئى ٢٨٥

ينقسم الجزئى الى المنطقى و الطبيعى و العقلى ٢٨٥

الفرق بين الجزء و الجزئى ٢٨٦

الجزئى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً ٢٨٦

اقسام الكلى ٢٨٧

الكلى الطبيعى هل هو موجود ٢٨٧

وجود افراده ام لا؟ ٢٨٧

الفرق بين المتواطىء المنطقى و الاصولى ٢٩١

الفرق بين المشكك المنطقى و الاصولى: ٢٩١

الفرق بين الكل و الكلى ٢٩٢

اقسام التقابل ٢٩٣

الفرق بين الضدين و النقيضين ٢٩٣

اقسام الحمل ٢٩٥

اقسام الواسطة ٢٩٧

تنبيه ٢٩٧

المراد من الذاتى و العرضى ٢٩٨

المراد من الذاتى فى باب البرهان و الايساغوجى ٢٩٩

«الكليات الخمس»

الفرق بين الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى ٣٠٠

اقسام الذاتى ٣٠١

٣٠٣	اقسام الذاتى
٣٠٣	المراد من العرض و العرضى
٣٠٤	اقسام العرضى
٣٠٦	اقسام الاعراض
٣٠٩	اقسام العرضى
٣١٠	المراد من الجوهر و العرض
٣١١	الفرق بين الامكان الخاص و العام
٣١٢	ادات السئوال
٣١٤	الفرق بين هليات البسيطة و المركبة
٣١٤	المراد من البرهان الاثنى و اللمى
٣١٥	التناقض و شروطه
٣١٥	شروط التناقض
٣١٧	لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين فى أمور ثلاثة:
٣١٧	المراد من عقد الوضع و عقد الحمل
٣١٨	اقسام الحجة
٣١٩	اقسام القياس
٣٢٠	اقسام القضايا
٣٢٢	اقسام الضرورة
٣٢٤	سور القضية
٣٢٤	سور القضية الحملية

٢٥٧	فهرست الموضوعات
٣٢٥	سور القضية الشرطية
٣٢٦	الفرق بين موجبة معدولة المحمول
	و موجبة سالبة المحمول
٣٢٧	الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل
٣٢٨	الفرق بين ليس بعض و بعض ليس
٣٢٨	الاشكال الاربعة و شرائطها
٣٢٩	شرائط الاشكال الاربعة من حيث الكم و كيف و الجهة
٣٣٠	النتيجة
٣٣٣	المراد من الدليل الخلف
٣٣٦	العكس المستوى
٣٣٧	عكس النقيض
٣٣٨	انواع المغالطة
٣٤٣	المغالطة اللفظية
٣٤٤	المغالطة المعنوية

القسم الرابع: «الفلسفة»

٣٥٠	تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها
٣٥٢	المراد من الوجود و الماهية
٣٥٤	حقيقة الوجود
٣٥٥	الفرق بين الوجود و الواقع

٣٥٥	الماهية:.....
٣٥٧	اقسام الماهية
٣٥٨	الفرق بين اللا بشرط القسمى و المقسمى
٣٥٨	اصالة الوجود او الماهية.....
٣٦١	المراد من اصالة الوجود او الماهية.....
٣٦٦	الفرق بين الماهية و المفهوم.....
٣٦٦	الفرق بين المهية و الحقيقة.....
٣٦٧	الحقيقة تستعمل بمعانى كثيرة.....
٣٦٨	اقسام الوجود
٣٦٨	اقسام الوجود: من الرابط و الرابطى و المحمولى
٣٧٠	الفرق بين الوجود الخارجى و ذهنى
٣٧٠	المراد من المادة.....
٣٧١	الفرق بين المادة الاولى و الثانية
٣٧٣	الفرق بين الجسم الطبيعى و التعليمى
٣٧٣	الفرق بين المعقولات الاولى و المعقولات الثانية
٣٧٣	الفلسفية و المنطقية.....
٣٧٤	المراد من العقل و النفس و المادة.....
٣٧٥	الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالصميمة.....
٣٧٥	الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة
٣٧٦	المراد من التركيب الحقيقى و الاعتبارى.....

فهرست الموضوعات	٤٥٩
الفرق بين التركيب الانضمامي و الاتحادى	٣٧٧
اتحاد العاقل و المعقول	٣٧٨
مراتب العقل	٣٨٧
المراد من النفس	٣٨٩
مراتب النفس عند العرفاء	٣٨٩
اقسام المواد الثلاث	٣٩٠
اقسام الامكان	٣٩٢
مناطق حاجة الممكن الى العلة	٣٩٤
المراحل الثمانية للممكن	٣٩٧
مناطق الصدق فى القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية	٣٩٨
اقسام الفاعل	٣٩٩
اقسام السبق	٤٠٢
اقسام الوحدة	٤٠٤
اقسام الواحد	٤٠٧
الدليل على استحالة الدور و التسلسل	٤٠٨
المراد من المثل الافلاطونية	٤١٢
الفرق بين المثل و المثال	٤١٥
المراد من قاعدة امكان الاشرف	٤١٥
الفرق بين التجانس و التماثل و التساوى و التشابه	٤١٨
و التناسب و التوازى	

٤١٩	المراد من الحركة
٤٢٢	المراد من الحركة فى الجوهر
٤٢٦	الحركة من اى مقولة؟
٤٢٨	الفرق بين «لكون و الفساد» و «الحركة»
٤٢٨	الفرق بين الحركة التوسطية و القطعية
٤٢٨	المراد من وحدته تبارك و تعالى
٤٣٠	اقسام الوحدات
٤٣١	الفرق بين الواحد و الأحد
٤٣٣	اَوّل ما صدر عنه تعالى
٤٣٥	اَوّل ما افاض من العوالم
٤٣٦	المراد من الهيولى
٤٣٧	المراد من الدهر